James Joll

Los anarquistas

Traducción de **Rafael Andreu**



James Joll ha resuelto en este libro el arduo problema de sistematizar el estudio de un movimiento social variado, romántico y contradictorio.

Para ello ha seguido un procedimiento lineal que abarca, históricamente, desde sus precursores «ilustrados», remontándose incluso a las sectas «milenarias» del Medioevo, hasta la situación del anarquismo contemporáneo, transido por una revolución fracasada.

Sin embargo, la faceta más destacada de este libro es el tratamiento que Joll hace de los tiempos dorados del anarquismo, de las actividades de **Proudhon**, **Bakunin** y **Kropotkin**, de los grupos anarquistas que se extendieron particularmente en Rusia, Italia, Francia, Estados Unidos y España. Países todos que han sentido, en las primeras décadas del siglo XX, el irresistible atractivo de una anarquismo cruel y generoso, sectario y místico, violento y esperanzador al propio tiempo.

Al final de la obra, el autor dedica un extenso capitulo al **movimiento anarquista español** y sus principales protagonistas, con mención especial de **Cataluña**, donde llegó casi a consumarse —caso único en el mundo— la revolución anarquista.

Esta obra supone una notable aportación a la historia universal de las ideas y de la política.

Lectulandia

James Joll

Los anarquistas

ePub r1.0
GONZALEZ 10.08.14

Título original: *The Anarchists*
James Joll, 1964
Traducción: Rafael Andreu Aznar

Editor digital: GONZALEZ
ePub base r1.1

INTRODUCCIÓN

«*No son ustedes más que unos pobres tipos completamente aislados. Están acabados y han terminado ya con el papel que les correspondía. Regresen al lugar a que pertenecen, al montón del de polvo de la historia*». La denuncia de sus opositores mencheviques, que Trotsky hizo en octubre de 1917, ilustra claramente una peculiar forma de contemplar la historia. Según esta estimación, el historiador sólo debe interesarse por las causas que triunfan; los movimientos y los individuos que no contribuyen al progresivo avance del proceso histórico se ven merecidamente sumidos en el olvido y el desprecio, o postergados bajo el calificativo de reaccionarios o de ofuscados. No son sólo los marxistas quienes han considerado la historia desde esta premisa. Igual criterio es el que los historiadores cristianos sostienen respecto a los paganos y los historiadores liberales respecto a los conservadores. Pero son los revolucionarios fracasados las víctimas preferidas de los historiadores, a quienes sólo interesan los triunfos. Siempre que una revolución se impone, los historiadores tratan afanosamente de llegar a las raíces de esa revolución y de bosquejar sus orígenes y su desarrollo. El resultado es que, a menudo la serie de acontecimientos que marcan el progreso de tal revolución y que se retrotraen a muchas décadas anteriores, vienen representados como insertos en un proceso fatalista donde cada idea o episodio se valora en relación a la ayuda prestada o a los obstáculos que se interpusieron en la persecución del objetivo final. Por otra parte, las revoluciones frustradas suelen conceptuarse como callejones sin salida, y los hombres y las ideas que las inspiraron raramente se estudian por el interés que en sí puedan tener. La consecuencia que se saca es que muchos aspectos interesantes y singulares quedan relegados o sumidos en el olvido, y el campo de visión del historiador, como la del artista, es ampliar nuestra propia concepción del mundo, facilitarnos una nueva manera de mirar las cosas, y en tal caso debemos afirmar que el estudio de los fracasos puede ser muchas veces tan constructivo y beneficioso como el estudio de los triunfos.

Analizar un tipo de fracaso que se produce intermitentemente, y las causas que lo motivan, puede servir para iluminar tanto la psicología de los sujetos individuales como la estructura de las sociedades.

Los anarquistas han sufrido más que cualquier otra minoría las consecuencias del culto al triunfo profesado por los historiadores: jamás salieron victoriosos de ninguna revolución; sus teorías políticas abundan en juicios erróneos y presunciones falsas; las simpatías despertadas por una determinada doctrina anarquista han quedado siempre invalidadas por la violencia y el terrorismo implacables y demoledores esgrimidos como bandera por otra escuela o práctica anarquista. Y, no obstante, la

teoría y la práctica anarquista de los últimos cien años han planteado buen número de cuestiones en torno a la naturaleza de la sociedad industrial, suministrando el necesario material para una crítica continuada y determinante del moderno concepto de Estado y librando una batalla con las presunciones de la mayor parte de las escuelas del pensamiento político contemporáneo. En muchas ocasiones, han arremetido de manera brutal y directa contra los valores y las instituciones de orden moral y social establecido. En su conjunto, casi todas las iniciativas anarquistas han tenido un desenlace cercano a la esterilidad, con ribetes de farsa unas veces y de tragedia otras. A pesar de ello, las protestas formuladas por el movimiento anarquista correspondían a una necesidad psicológica reiterada, necesidad que en modo alguno ha desaparecido después de que, en apariencia al menos, el anarquismo ha fracasado como fuerza política y como fuerza social. El movimiento anarquista es un producto del siglo XIX. En bueno medida, es el resultado del impacto que las máquinas y la industria produjeron en una sociedad fundamentalmente campesina y artesana. Si bien medró al amparo del mito de la revolución, tal y como ésta se desarrolló a partir de 1789, lo que llevó a los anarquistas a combatir los medios y los objetivos de los mismos revolucionarios fue la impotencia de las revoluciones políticas y las reformas constitucionales para satisfacer las necesidades sociales y económicas. Los valores que los anarquistas intentaron demoler eran los de un Estado cada vez más centralizados e industrializados, modelo que las sociedades de los siglos XIX y XX parece que insistentemente tratan de emular. He aquí, pues, que nuevos enemigos vienen a enfrentarse a los anarquistas. A los terratenientes y sacerdotes del antiguo orden se añaden ahora los tiranos y los burócratas revolucionarios fruto de los movimientos que pretendía erigirse en forjadores de la nueva sociedad. Los anarquistas tuvieron siempre que batirse, como mínimo y simultáneamente, en dos frentes.

Aunque el anarquismo constituye un fenómeno propio del siglo pasado y de la mitad de éste, el tipo de revuelta que propugna tiene más lejanas raigambres. Los mismos anarquistas se enorgullecen de esta solera; con toda certeza, de entre los muchos a quienes estiman como precursores suyos, más de uno no habría disimulado su desconcierto al encontrarse en compañía de tales gentes. Zenón y los estoicos, los heresiarcas gnósticos y los anabaptistas han sido señalados como padres del moderno movimiento anarquista. Realmente y hasta cierto punto se puede hablar en sentido preciso de pensamiento y acción anarquista en el seno de aquellos movimientos matizados por una revuelta o convulsión religiosa y social. Coexisten en los anarquistas la fe en la posibilidad de una transformación súbita y violenta de la sociedad, con la confianza en el buen juicio de los hombres y su aptitud para llegar a un estado de mejora y perfección. Son, por un lado, los herederos de aquellos utópicos movimientos religiosos milenarios, que, convencidos de la inminencia del

fin del universo, esperaban confiados la admonición de que «sonarán las trompetas y en un solo instante, en un abrir y cerrar de ojos, todo cambiará». Por otro lado aparecen también como los hijos de la Era de la Razón. (En una ocasión dicho sea de paso, Metternich llamo a Proudhon hijo legitimo de la Ilustración). Se trata de individuos que sitúan la fe en la razón, el progreso y la persuasión amistosa, dentro de los límites de la lógica señalada. El anarquismo es a un tiempo fe religiosa y filosofía racional, y muchas de las anomalías que ostenta son consecuencia del choque entre ambos caracteres y de la coalición de tensiones dimanantes de los diversos temperamentos que representan.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

HEREJÍA Y RAZÓN

1

Existen en la historia de las religiones movimientos que rechazan toda autoridad, bien sea temporal o espiritual, y que recaban absoluta libertad para actuar conforme a los dictados interiores. Fue así como los adeptos de numerosas sectas heréticas se vieron obligados, en virtud de las persecuciones de que eran objeto y de total alejamiento de los módulos establecidos, a buscar refugio en la clandestinidad y la conspiración. Tales movimientos no fueron infrecuentes en el seno de la iglesia cristiana y suministraron tema de estudio a los sociólogos deseosos de establecer las leyes del comportamiento político y social de los hombres. Intelectuales marxistas acudieron a ellos para educir ejemplos primerizos de brotes revolucionarios proletarios y para esbozar las tempranas etapas de la lucha de clases. También otros escritores han tratado de mostrar el nexo existente entre estas líneas de pensamiento y acción y el conjunto de ideologías totalitarias de nuestra época. No cabe duda de que algunas de estas sectas atrajeron a hombres y mujeres de perfil semejante a los que más tarde se sentirían cautivados por las ideas de la doctrina anarquista. Antes de entrar en la discusión del desarrollo del anarquismo moderno, quizá sea oportuno analizar cuáles son las necesidades humanas que se presentan como constante, qué ideologías extremas parece darle satisfacción y qué clase de gentes se sientes sus atraídas por postulados.

Todas las llamadas herejías no son sino actitudes de revuelta frente a la autoridad establecida; de éstas las hay que son puramente religiosas y doctrinales, y sus ataques van dirigidos contra los dogmas de la iglesia, y la crítica del orden social queda sobreentendida o implícita. No tienen como objeto último el cambio de las condiciones sociales imperantes en el mundo, sino que suponen más bien un alejarse del mismo, una purificación de las creencias religiosas que ayuden a disponer el ánimo para la otra vida. Así, pues, la herejía que postule un alejamiento del mundo terreno supone, en principio, una crítica de los valores que privan en este mundo, y, por otra parte, en especial cuando abocaba a la formación de un grupo de prosélitos que compartían idénticos puntos de vista, conducía no pocas veces a prácticas que hubieran podido estimarse como peligrosamente subversivas. A principio del siglo XIII, numerosas sectas, entre las que podemos citar la de las valdenses[1] en el norte de

Italia y el sur de Francia, hicieron de la pobreza un verdadero culto, con lo que de manera implícita venían a condenar a sus conciudadanos, ávidos de riquezas. Las había, según declaró uno de los adeptos hacia el año 1030 ante un tribunal eclesiástico radicado en una población próxima a Turín, que practicaban entre sus miembros una especia de comunismo («*omnem nostram possessionem cum omnibus communem habemus*»).[2] Tales movimientos de renuncia no tenían por qué chocar forzosamente con las autoridades. Es más, las fuerzas que los alentaban llegaron en algún caso a encauzarse al servicio de la Iglesia, como ocurrió con las grandes Ordenes Mendicantes.[3] Cierto que existieron sectas que, sin llegar a provocar una abierta rebelión contra el orden político, propugnaban métodos más subversivos, rechazando los valores de la sociedad de su tiempo con teorías tan agresivas que las autoridades las consideraron fundamentalmente peligrosas. Estas sectas y movimientos son los que de manera más o menos confusas han sido encuadradas en el ámbito de las herejías gnósticas. En la Edad media florecieron, entre las más conocidas, las de los cátaros o albigenses, que en siglo XIII logró el apoyo del conde de Tolosa y que sólo después de sangrientas persecuciones y una implacable guerra civil, pudo ser desterrada.

El punto central de las creencias profesadas por las sectas gnósticas era de que el mundo existente se hallaba por entero corrompido, que se trataba de un mundo irreal, transitorio y carente por lo tanto de importancia. El único mundo realmente interesante era el espíritu, las prácticas y valores espirituales que mantenían el alma en contacto con la eternidad, a la que ésta debía en definitiva regresar una vez liberada de las añagazas e ilusiones de este mundo. En la práctica, esta actitud admitía pluralidad de modalidades. Los había que, como en el caso de los cátaros del Languedoc, predicaban la pureza de vida ascética como repulsa de los valores mundanos. Pero una vez rechazado el sistema moral vigente, no era éste el único modo de comportamiento admisible. Si en opinión de sus adeptos este mundo era algo pasajero, la conducta individual perdía toda importancia, como no la tenía las normas morales comúnmente aceptadas, dándose entonces el caso de que nada se oponía a la transgresión de las mismas, pues se estimaba que la violación del orden se hacía en beneficio de la verdadera fe. Se observará fácilmente cómo aquellas sectas que se apartaban de la verdad establecida eran de inmediato culpadas de cuantas inmoralidades y tropelías se cometían. Analizando, por ejemplo, la propaganda esgrimida contra los albigenses, caeremos en la cuenta de que eran objeto de todo tipo de acusaciones e imputaciones de vicios, en especial de carácter sexual. Bastante que un grupo de personas se reunieran en secreto y que se dijera que repudiaban el matrimonio, o que consideraban fútiles los lazos y convencionalismos de la sociedad en cuestión, para que automáticamente las autoridades vieran en ellas un intolerable peligro. Y si bien es cierto que, de acuerdo con los patrones de la sociedad de la

época, existieron sectas cuyas actividades pueden a justo título tildarse de inmorales, no lo es menos que acusar de perversiones sexuales a una minoría ha sido siempre uno de los medios más cómodos de incitar a los hombres a revolverse contra ellas. Cualquier doctrina, sea religiosa o anarquista, que ponga en tela de juicio los valores que rigen al mundo, alberga en su seno prosélitos de tendencias puristas unos y libertinas otros. Basta entonces que se venga en conocimiento de una de estas maestras de libertinaje para que en un abrir y cerrar de ojos la masa olvide la existencia del número, mucho mayor, de afectos a la otra tendencia.

Si los hombres de entonces se sintieron atraídos por las herejías gnósticas, hay que imputarlo al profundo aborrecimiento que en ellos despertaba lo que a sus ojos no eran más que valores corruptos del orden existente. Las circunstancias de la época los obligaron a integrarse en comunidades reducidas y clandestinas, y, a menudo, esta misma clandestinidad a la que se veían forzados hizo que contemplaran con agrado la conjura como único medio de subsistir. Esta recusación del mundo adquirió en ocasiones tonos de auténtico ascetismo, culminando a veces en actos de enfrentamiento y choques violentos con la moralidad imperante. La reacción de los poseedores y del poder, en relación con tales grupos, ha sido siempre y uniforme: un sentimiento de temor ante la posible subversión que podría resultar de la denegación de los valores admitidos, con la obligada secuela de persecuciones, desatadas a menudo a causa de simples rumores sobre graves conspiraciones para derrocar el orden social entero. En efecto, los rumores pasan entonces a convertirse en una verdadera campaña propagandística que utiliza contra sus víctimas, al margen de su real conducta o delitos, todo género de acusaciones, diatribas y términos infamantes.

Sin embargo, las sectas religiosas cuya práctica y doctrina se fundamentan en la renuncia del mundo y el desprecio a sus valores se asemejan notablemente a muchas ideologías utópicas y quietista posteriores, con su inconformismo individualista y su tónica anarquista a ultranza; ha sido precisamente aquellas otras con un programa explícito en el campo social las que se han visto atribuir la calidad de *precursoras* de los modernos movimiento revolucionarios gracias a los numerosos rasgos comunes con estos últimos. La historia de las herejías medievales abunda en movimiento como el que en el siglo XII presidía Tachelm en Flandes, quien convenció a sus seguidores para que se abstuvieran de pagar los diezmos, ya que los «sacramentos no eran mejor que las poluciones ni las iglesias mejor que los burdeles».[4] En caso de esta naturaleza, el resentimiento contra la mundanería y la pretendida corrupción de la iglesia oficial abocaba a la acción revolucionaria en su contenido y supuestos. En ocasiones, el dirigente del movimiento y sus seguidores se erigían en comunidad ideal, en espera de un Segundo Advenimiento, que creían inminente. Otros grupos limitaban sus ataques a los poderes y corrupción de la iglesia, a una demanda más general de justicia social: «magistrados, preboste, alguacil, alcaldes, viven casi todos

del latrocinio…; todos medran a costa de los pobres…, el más fuerte roba al más débil», escribe un autor de un folleto del siglo XIV, en términos muy similares a los ulteriores movimientos de revuelta social.[5] Otro agitador planteaba ya en la época la cuestión de cuál era el destino que se daba a remanentes de los bienes producidos por las clases trabajadoras: «Con gusto estrangularía a los nobles y al clero, a todos y cada uno de ellos… Las pobres gentes que laboran son los que hacen el pan de trigo, pero jamás lo mastican; todo lo que consiguen son las sobras que resultan de cribar este trigo. Tampoco del vino consiguen otra cosa que las heces, y de las ricas telas sólo la borra del tejido. Cuanto hay de sabroso o bueno va a parar a manos de los nobles y del clero».[6]

Los movimientos de esta índole basaban sus exigencias de cambios sociales en especulaciones sobra la posibilidad inmediata del *millennium*, una creencia que conjuga el Segundo Advenimiento con la vuelta de la Edad Dorada que precedió a la caída de nuestros primeros padres. Algunas de estas ideas sobrevivieron y se reiteraron en el transcurso de varios siglos, y otras quedaron tácitamente absorbidas por las doctrinas ortodoxas. Sin embargo, la mayoría de estas sectas corrieron la suerte reservada a los grupos que en siglos posteriores sostuvieron doctrinas utópicas. El dirigente se tornaría progresivamente en megalómano y el grupo en sí se escindiría en facciones rivales, hasta llegar, en ocasiones, a provocar el hostigamiento por parte del poder público, que solía culminar con la muerte en la hoguera de los adeptos más notorios. No resulta en exceso difícil discernir los motivos de movimientos de este género. Junto al sentimiento de desesperación, a la sensación de que algo en el mundo se hallaba irremediablemente erróneo, coexistía la firme creencia en la posibilidad de volver las cosas a su cause, con tal de que se tuviera buen cuidado de destruir aquellas instituciones que obstaculizaban la aplicación de la voluntad divina. Lo que ya resulta más difícil es descubrir si existían factores sociales o económicos comunes que llevaran a tales actitudes de revuelta y si puede justificarse que el historiador proceda a la comparación sociológica y psicológica de estos movimientos con algunas ideologías producto de los siglos XIX y XX. Resulta tentador buscar similitudes con las circunstancias meramente externas bajo las que cobraron vida las sectas utópicas y milenarias, y a esta tentación han acabado por ceder no pocos autores que se han ocupado de las herejías. He aquí, por ejemplo, cómo explica un historiador el éxito del movimiento cátaro en el Languedoc: «La población de esta región, con sus marcadas ansias de independencia y libertad personal, se compenetró en seguida con una doctrina cuya esencia radicaba en la liberación espiritual y en la dignidad del individuo».[7] ¡Cuánta utilidad reportaría al historiador de los movimientos anarquistas decidirse a aceptar este criterio, y así poder explicar satisfactoriamente el triunfo de los anarquistas españoles mediante la mera aplicación de aquél a los artesanos de Cataluña, colindante con el Languedoc! No obstante, le

resultaría difícil explicar la buena acogida dispensada de continuo a las herejías milenarias entre la población, mucho menos voluble, holandesa o checa. Parece, sin embargo, que la nobleza, aunque sólo ocasionalmente, como ocurrió con los albigenses, se unió a tales movimientos con la intención de favorecer sus propios intereses políticos; pero el soporte masivo de que aquellos gozaron vino de las clases inferiores de la sociedad, auténticamente convencidas de la verdad de las doctrinas. Así, a medida que el movimiento cátaro empezó a declinar y a hundirse irremediablemente, los más leales de sus prosélitos se encontraban entre los tejedores, los carniceros y en estratos sociales incluso más bajos, como el de las meretrices y los cómicos ambulantes.[8]

Muchos movimientos de esta naturaleza surgieron en períodos de cambios sociales y económicos, en momentos en que la población crecía con rapidez y la industria urbana se hallaba en expansión. Como indica el profesor Cohn, en las ciudades flamencas, centros textiles de primer orden y en las zonas cada vez más industrializadas del oeste y sur de Alemania cuajaron durante los siglos XII y XIII esas ideologías heréticas. Pero las pruebas sobre cuál fuera el fondo real en el que se proyectaron las herejías medievales, son, en su mayor parte, demasiado pobres para autorizar ninguna generalización en torno a las condiciones económicas y sociales que las originaron. Lo cierto es que se propagaron de un país a otro y de una clase a otra, resaltando, naturalmente, con más frecuencia en los períodos en que las ataduras tradicionales quedaban debilitadas por las guerras u otros desastres, cuando la peste llevaba al ánimo de las gentes el temor a una hecatombe inminente y cuando las malas cosechas o los tributos excesivos volvían inconsistentes las bases de su vida. No extraña que en tales circunstancias los fundamentos de todo el sistema social se vieran sacudidos por oleadas de fervor religioso.

Es al tratar de la Reforma cuando los historiadores han forcejeado con más denuedo para vincular los movimientos heréticos a los cambios económicos y sociales. Ello se debe en buena parte a que los escritores revolucionarios modernos han considerado como precursores a determinados movimientos de los siglos XV, XVI y XVII, y a un deseo de interpretar las revueltas de la época en términos de sus propias creencias políticas y filosóficas. Los trabajos sobre el comunismo y el anarquismo debidos a prosélitos de estas ideologías dedican considerable espacio a Thomas Müntzer, a la revuelta de campesinos alemanes en el siglo XV y a los anabaptistas, en especial al grupo que en el año 1535 se apoderó de la ciudad de Münster durante unos meses de desesperado «comunismo belicoso». Con frecuencia, esta interpretación que convierte a esos reformadores religioso en los antecesores de la revolución social ha sido llevada demasiado lejos, subestimando así la importancia de las ideas abstractas y los motivos auténticamente religiosos que impulsaron muchas de las acciones de aquellos hombres. No obstante, debemos reconocer que numerosas ideologías

religiosas nacidas al cobijo de la Reforma presentan un contenido doctrinal netamente revolucionario, en el que se ponen en la picota no sólo los dogmas religiosos de la iglesia oficial, sino también las instituciones sociales y políticas que obligaban al cambio reformista.

Thomas Müntzer, que se convirtió en dirigente revolucionario después de empezar al igual que Lutero como simple reformista religioso, inició su carrera eclesiástica en el seno de la misma iglesia que luego atacaría tan denodadamente, y en esta primera época se vio influenciado en gran medida por las doctrinas luteranas. Pero la crítica de Lutero y, fundamentalmente, su doctrina de la justificación mediante la fe, resultaban demasiado blandas para la turbulenta y retorcida naturaleza de Müntzer. De aquí que en la etapa de su vida desde el año 1520 en adelante se sumiera en la más violenta de las revueltas, exigiendo la destrucción inmediata del orden existente para preparar, desde aquel mismo instante, la instauración del reinado de dios en la tierra. Era aquel un grito de los que siempre hallan eco en tiempos de cambio, cuando alientan las esperanzas de rápida transformación del mundo y, repentinamente, éstas se ven frustradas por la lenta marcha de las reformas. Era una llamada a la que respondieron entusiásticamente los campesinos de Turingia, los trabajadores de las minas de plata de Zwickau y de las minas de cobre de Mansfeld, lugares todos donde Müntzer predicaba sus apocalípticas doctrinas. Por algún tiempo, pareció que los representantes de la dinastía reinante en Sajonia prestasen oídos a las enseñanzas de Müntzer, pero instigados en parte por Lutero no tardaron en descubrir que sus doctrinas implicaban una revolución tanto religiosa como social, y así, en los dos o tres años, siguientes, los escritos del reformador se volvieron franca y abiertamente revolucionarios. En 1525 Müntzer se vio envuelto en los sucesos que consolidaron su reputación de apóstol de la revolución social. En efecto, en el mes de marzo de aquel año estallaba en el país la revuelta del campesinado alemán. Muchas y muy complejas fueron sus causas, y la participación como responsable principal de Müntzer es algo sujeto todavía a controversias. De lo que no cabe duda es de que, por lo menos en Turgindia, sus doctrinas exacerbaron la situación de malestar provocada por la manera como eran gobernados los Estados alemanes y por el aumento de los tributos. Tampoco cabe duda alguna de Müntzer acogió favorablemente el levantamiento, considerándolo como una etapa necesaria en el camino para derrocar el orden existente. El dirigente reformista se unió a las fuerzas del campesinado, y cuando esas fuerzas fueron fácilmente reducidas por las armas, Müntzer fue apresado y ejecutado.

Pero no son, sin embargo, los problemas históricos sobre las causas de la revuelta campesina ni la segura participación de Müntzer lo que interesa tener en cuenta cuando se aborda el estudio de los movimientos revolucionarios contemporáneos. Lo que hizo volver la mirada de los escritores revolucionarios subsiguientes, fueran de

ideas marxistas o anarquistas hacia la figura de este personaje, fue su vinculación a una tentativa seria de revolución social y la violencia del lenguaje revolucionario en que Müntzer se expresaba. Esto es lo que fundamentalmente lo aproxima a los anarquistas de nuestro siglo. El dirigente insistía en la necesidad de derrocar el orden existente mediante la fuerza, como fase previa al nuevo orden propugnado. «¡A ellos, a ellos mientras arda el fuego!», exhortaba a sus seguidores. «¡No dejen que nuestra espada se enfríe! ¡No permitas que se oxide! ¡Pegar duro contra el yunque de Nemrod! ¡Echar abajo su castillo! ¡Mientras ellos vivan, jamás desterraremos el miedo del corazón de los hombres…!».[9] Si Müntzer encaja en un tipo determinado de revolucionario es porque para él reviste mayor importancia el acto mismo de la rebelión que la naturaleza del mundo posrevolucionario, y, en este sentido, sí que podemos referirnos a él como el auténtico precursor de muchos revolucionarios posteriores.

También los revolucionarios del siglo XIX han visto en los anabaptistas a los precursores de su movimiento. Una vez más parece que las semejanzas son aquí más temperamentales que de doctrina o de circunstancia. Sin embargo, existe por lo menos un episodio que ha alcanzado legendaria importancia en la historiografía revolucionaria: el cerco de Münster en 1535. En realidad, hablar de los anabaptistas como si se tratara de un grupo coherente es un error. Las distintas sectas anabaptistas tenían por lo general pocas cosas en común, salvo la creencia de que pertenecían todas ellas a la Comunidad de los Santos. Sus adeptos profesaban una amplia gama de doctrinas y actitudes intelectuales; los había revolucionarios furibundos y pacifistas puritanos y sosegados. Algunos creían en la acción revolucionaria de tipo práctico, y otros, como los herejes agnósticos de la Edad Media, preferían apartarse del mundo y de sus valores para depositar sus esperanzas en el más allá. No obstante, todos se mostraban de acuerdo en negar la necesidad de la existencia del Estado, argumentando que, puesto que los bautizados se hallaban en contacto directo con Dios, todos los intermediarios entre Dios y los hombres resultaban perfectamente inútiles. La iglesia y el Estado, pues, no sólo eran innecesarios, sino inclusos perniciosos, ya que no hacían más que interponerse entre el hombre y la luz divina que éste albergaba en sui interior y que debía actuar como su única guía en esta vida. De aquí a exigir la destrucción de la sociedad existente para sustituirla por un nuevo orden milenario cuyas leyes serían reveladas a los fieles a través de la luz interior de un profeta o adalid, sólo mediaba un corto paso. Luego, como tantas veces ha ocurrido en la historia de los movimientos revolucionarios, lo que empezaba siendo un movimiento de liberación podía acabar convirtiéndose en una autocracia de tipo terrorista.

Los anabaptistas aparecen en Suiza, Alemania y los Países Bajos, pero fue en la ciudad de Müntzer, en Wesfalia —estado gobernado por el obispo local— donde el

movimiento revistió la forma más extrema de virulencia revolucionaria. En 1533 Müntzer era un bastión luterano, pero las doctrinas anabaptistas parecieron más excitantes a sus habitantes, que se convirtieron al anabaptismo. La ciudad y los municipios circundantes habían pasado durante los últimos años por una serie de desastres y dificultades —plagas, penuria económica, onerosa tributación, contiendas religiosas—, por lo que el estado de espíritu de las gentes se hallaba propicio a prestar oídos a los profetas de la condena y la destrucción, y a depositar sus esperanzas en un cataclismo y un cambio inminentes. No costó, pues, excesivamente a Jan Mathys de Harlem y a su discípulo y sucesor Jan Boeckeler, conocido por Jan Leyden, «profeta» anabaptista ambos, llevar a las gentes de la población a un estado de exaltado fervor revolucionario que se prolongó durante un año por lo menos, en el transcurso del cual los moradores de Müntzer demostrarían que estaban convencidos de que la ciudad iba a convertirse en otra Jerusalén, mientras más allá de sus puertas todo perecía. Los anabaptistas se hicieron completamente dueños de la ciudad. Católicos romanos y luteranos fueron expulsados, lo que decidió el obispo, jefe nominal de la ciudad, a emprender una acción de represalia. Con la ayuda de un ejército de mercenarios primero y el apoyo de los gobernantes de las zonas vecinas después, el obispo puso cerco a la ciudad, mientras en su interior los anabaptistas llevaban a efecto simultáneamente la revolución social mediante el imperio del terror y la enconada resistencia a los embates enemigos. Como primera medida y para mostrar el desprecio que les merecían las leyes en vigor sobre la propiedad, los insurrectos destrozaron todos los archivos y registros de contratos y deudas. (Conviene observar que la destrucción de las pruebas «físicas» de una injusta estructura social ha sido un rasgo específico de los movimientos anarquistas italianos y españoles del siglo XIX, cuyas revueltas solían participar con la ceremonia de la quema de registros y archivos sobre transacciones de bienes en la Casa Consistorial). Acto seguido se instituyó una especie de comunismo de emergencia, con almacenes comunales de alimentos, vestidos, ropas de cama. El movimiento revistió un matiz declaradamente anti-intelectual (otro distintivo de las conmociones revolucionarias de nuestra época); libros y manuscritos fueron destruidos, tachados de mundanales y contrarios a los dictados del puro cristianismo.

Como era de esperar, la revuelta anabaptista en Müntzer no podía durar mucho tiempo. Jan Leyden, su mandato no tardó en degenerar muy pronto en un terror insensato con ribetes de megalomanía, acompañado de poligamia, rasgo característico en la vida de los «profetas» de las más recientes comunidades utópicas. En junio de 1535 caía la ciudad, y, a principios del año siguiente, Jan Leyden era sometido a tortura hasta causarle la muerte. El conjunto de este episodio ha adquirido en la genealogía de las revoluciones cierto carácter legendario y, lo mismo que Müntzer, Jan Leyden ha sido considerado por los revolucionarios de nuestros siglo como uno

de los suyos, a despecho de que, en realidad, su gobierno en la plaza de Müntzer sólo puede conceptuarse como una de las experiencia más desacertadas, frenéticas y negativas del fanatismo y la violencia anarquistas.

Del estudio de los movimientos religiosos heréticos, se desprende claramente que determinados tipos humanos experimentan la apremiante necesidad de reaccionar violentamente contra el orden existente; de poner en entredicho el derecho de los gobernantes a ejercer el poder, y de denunciar como innecesario y negativo todo lo que tengas visos de autoridad. Esta rebelión contra la sociedad y sus dirigentes va acompañada, de conformidad con la disposición mental de que se trate, bien por la convicción de las propiedades saludables de la destrucción violenta, de la importancia de la revolución como un fin en sí, o bien por un optimismo que no conoce fronteras en torno a la posibilidad de un cambio inmediato y radical en pro de un mundo mejor, de la edificación de un orden social totalmente nuevo, erigido sobre las ruinas del anterior. El total rechazo de los valores de la sociedad contemporánea, el aborrecimiento de cualquier muestra de autoridad y la creencia no sólo en la posibilidad sino también en la inminencia de una completa revolución, son todas ellas características que van acompañadas por el sentimiento de pertenecer a un grupo selecto y a menudo secreto.

La disposición mental que antaño impulsó a los hombres a la adopción de creencias religiosas utópicas puede (tal y como han sugerido cierto número de autores) haberlos llevado, en nuestra época, a favorecer dogmas revolucionarios centralistas y totalitarios, pero puede también inducirlos a rechazar toda autoridad y a rebelarse contra cualquier forma que adopte el Estado. Ideologías que impulsan a unos hombres a la aceptación de una dictadura totalitaria pueden suscitar en otros un completo rechazo de toda autoridad.

Aunque el anarquismo es también producto del racionalismo del siglo XVIII, y a pesar de que la teoría política anarquista se basa en la confianza en la naturaleza razonable del hombre y en la creencia en su progreso moral e intelectual, éste es tan sólo uno de los cabos. El otro consiste en una tendencia que sólo cabe describir como religiosa y que vincula a los anarquista emocionalmente, ya que no doctrinalmente, con las herejías de tendencia extremista de los primeros siglos. Es justamente el choque entre estos dos rasgos, el religioso y el racionalista, el apocalíptico y el humanista, lo que ha dado a la doctrina anarquista un carácter contradictorio, y es también esta doble naturaleza la que le proporciona un amplio y universal atractivo. Las creencias de los anarquistas no pueden entenderse sin tener antes una comprensión de las ideas políticas que heredaron de la Ilustración. Sin embargo, nos encontramos a menudo con que sus actos sólo admiten explicación en términos de la psicología de la creencia religiosa.

2

Si bien lo que impulsa a los hombres a convertirse en anarquista es una disposición religiosa herética, muchas de las doctrinas que han adoptado, al igual que acontece con otros sistemas de ideas políticas modernas, provienen de los filósofos del siglo XVIII. La creencia en las infinitas posibilidades de perfección del hombre, la confianza en que resulta factible reformar las sociedades sobre la base de principios racionales, todas estas ideas son ideas familiares a Condorcet y a Bentham, a Montesquieu y a Helvetius, y ellas forman el sustrato de las teorías y prácticas liberales que siguieron. Y no obstante, pese a que el anarquismo parte de la bondad natural del hombre, su doctrina ha llegado a ostentar profundas diferencias con las ideas políticas del Iluminismo. Los filósofos franceses del siglo XVIII no eran en modo alguno anarquistas; ellos aceptaban la idea del Estado, y de un Estado que, en determinadas circunstancias, disponía de amplios poderes para ejercer coacción sobre sus súbditos en persecución de sus propios intereses. Es más, incluso los escritos más radical del siglo XVIII, como, por ejemplo, el *Discurso sobre la Desigualdad,* de Rousseau, consideran que los cambios sociales propugnados por ellos tienen que verificarse mediante un cambio político, en tanto que los anarquista siempre han insistido en la necesidad de un cambio económico y social como opuesto a las meras reformas de orden político, a las que en todo momento tachan de ineficaces, incluso de perniciosas.

Los únicos pensadores dieciochescos con derecho a ocupar un puesto entre los precursores del anarquismo son una o dos figuras al margen de los grandes movimientos filosóficos de la época, figuras un tanto oscuras, con teorías tortuosas similares a las del abad de Jean Maslier o a las del misterioso Morelly, cuya «negación del gobierno» sería más adelante objeto de alabanzas por parte de Proudhon. No obstante, esos personajes resultarían enigmáticos y carentes de influencia que, en ocasiones, se ha puesto en entredicho el hecho mismo de su existencia. Así, por ejemplo, el *Testamente* de Meslier fue publicado por vez primera por Voltaire, del que se ha sospechado la paternidad de la obra, escudado en el nombre de Meslier, seudónimo que le permitiría dar rienda suelta a sus violentos sentimientos anticlericales. Otra de estas obras, *Le Bonm sens du Curé Meslier*, debe en realidad imputarse a D'Holbach. Parece, sin embargo, que Meslier fue un personaje de carne y hueso, un cura rural poseído por el aborrecimiento hacia sus superiores eclesiásticos, fluctuando entre las críticas a la iglesia establecida y los ataques a cuanto supusiera el menor asomo de autoridad o religión. El subtítulo del *Testamento* ilustra claramente el contenido de su mensaje: «memorias sobre los pensamiento y sentimientos de Jean Meslier, relativos a los errores, fallos de conducta y gobierno de la humanidad, en donde se muestra clara y palpablemente la

vanidad y falsedad de todas las divinidades y religiones…».[10]

Lo que, hace de Meslier un verdadero aunque inocuo revolucionario, y lo que le ha ganado un puesto en la historia del anarquismo, es la violencia de su lenguaje y la insistencia —en palabras que bien pudiera emanar de aquel otro clérigo rebelde de fuera Thomas Müntzer— en la necesidad de recurrir a la acción. «Hagamos que los poderosos y los nobles se cuelguen y estrangulen con los intestinos de los clérigos, de los poderosos y los nobles, que son quienes pisotean a los pobres, los atormentan y hacen de ellos seres desgraciados».[11] En ocasiones entona la nota exacta de la revuelta social, característica de los anarquistas. «Nuestra salvación está en nuestras manos…; tomar con nuestras propias manos los bienes y riquezas que tan abundantemente producimos con el sudor de nuestra frente; tomarlas para nosotros y nuestros compañeros. No dejen ninguna para los vanos y altivos parásitos que nada útil aportan a este mundo».[12] Pero, en general, lo que atrajo hacia él a hombres como Voltaire y D'Holbach, satisfechos de haber dado con un personaje singular y «primitivo» que exponía con sinceridad y simplicidad opiniones que concordaban en parte con sus propios sentimientos, fueron sus ideas antirreligiosas y anticlericales.

Morelly resulta un personaje todavía más desdibujado. ¿Es, acaso, una invención de Diderot? ¿Se trata por ventura del mismo Morelly que Rousseau conoció en Ginebra? No es tarea fácil, hoy, contestar a estas preguntas. Sin embargo, su *Code de la Nature*, publicado en 1755, constituye un buen exponente de cómo dar un tinte radical y anarquista a las ideal del siglo XVIII. «Cuando uno se pregunta qué es lo que gobierna a los hombres, todos, desde el cetro al cayado del pastor, desde la tiara al sayo más humilde, dan una misma respuesta: los propios intereses de otro, que uno, por motivos de vanidad, ha terminado por hacer suyos, pero que en última instancia, derivan del primero, ¿Cuál es, entonces el origen de tales aberraciones?; la propiedad».[13] No obstante pocas cosas hay en el virulento libro de Morelly que sean esencialmente anarquistas. Si los autores de esta ideología se empeñan en considerarle como uno de sus precursores, se debe simplemente a su creencia de que las instituciones deben de un modo u otro adaptarse a los fines de la naturaleza, y al haber insistido en que la propiedad es una cuestión fundamental, tanto en moral como en política. De hecho, Morelly encajaría mucho mejor entre los precursores del comunismo más ortodoxos que del anarquismo. Durante el siglo XIX, ambas doctrinas suelen ir de la mano, y, como tendremos ocasión de ver más adelante, teóricos de última hora, como Kropotkin, se denominan a sí mismo anarco-comunistas. Pero lo cierto es que la actitud inicial de anarquistas y comunistas difiere por completo; cuanto tiene en común es su opinión sobre la propiedad y su repulsa de un régimen privado de la misma. Una tradición realmente anarquista rechazaría de inmediato la fuerte regulación comunal de las actividades individuales sugerida por Morelly, ya que, en efecto, pese a que Morelly proclama la abolición de la propiedad privada y el

derecho de cada ciudadano de subsistir a costa de la sociedad sometida a una disciplina espartana, donde los comprendidos entre la edad de veinte y veinticinco años quedaban destinados al trabajo obligatorio, no siendo factible el matrimonio hasta la llegada de la pubertad e imposible el divorcio hasta transcurrido un período de diez años. Los individuos quedaban rígidamente encuadrados en las respectivas familias, que se organizaban en tribus y las tribus en ciudades, con lo cual más parece que Morelly tratara de estatuir una jerarquía de poderes antes que una libre asociación de comunas independientes, el elemento característico en los pensadores anarquistas posteriores. Morelly no ejerció en un principio influencia inmediata, ni, en esta materia por lo menos, influjo duradero; sólo el radicalismo de sus doctrinas comunistas y sus ataques contra la propiedad privada han hallado eco en los escritos de los historiadores comunistas y anarquistas.

El verdadero antecesor del anarquismo, como de casi todas las doctrinas políticas, es Juan Jacobo Rousseau. Fue él quien creó el clima intelectual que haría posible el anarquismo. Fue Rousseau quien cambió el estilo de la discusión política y quien amalgamó el racionalismo de los *philosophes* con el calor, el entusiasmo y la sensibilidad de los románticos. Lo que él dijo resulta, en cierta medida, menos importante que cómo lo dijo, y esto se debe que se le concediera un puesto en la historia del pensamiento político subsiguiente, hasta el punto de que algunos hayan visto en él precursor al precursor de la «democracia totalitaria» y otros le consideren como el padre de las doctrinas más extremadas sobre la libertad. En lo que a los anarquistas se refiere, el punto que mayormente los influenció fue su ideal de la naturaleza.

A su creencia en la perfectibilidad del hombre y de las instituciones humanas, Rousseau añade, particularmente, la noción del «noble salvaje», tan querida de los corazones anarquistas. «El hombre nació libre y por doquier se halla encadenado» es en realidad una declaración incorporada a la esencia del pensamiento anarquista. La idea de un mundo primitivo y dichoso, de un estado naturaleza en el que los hombres, lejos de enzarzase en muto contienda, viven en relaciones de cooperación, ejercería profunda influencia en las distintas mentes anarquistas. Y aunque el propio Rousseau contribuiría al desarrollo de teorías políticas basadas en un fuerte poder estatal, las ideas de bondad y candor primitivos, las teorías de una educación racional por él propugnadas, no disienten apenas de las defendidas por Kropotkin o por Francisco Ferrer.

La idea esencial de que el hombre es por naturaleza bueno y que sólo las instituciones lo corrompen, ha sido siempre el substrato en el que han reposado las doctrinas anarquistas. La mayor parte de sus adeptos convendrían con Rousseau en que «*On façanne des plantes par la culture et les hommes par l'éducation*».[14] Al igual que la educación ideal de su Emilio, son la sinceridad, la sencillez, la libertad y

la conducta espontánea las que sacan a relucir las cualidades latentes en el alma del niño. De modo paralelo e idéntico enfoque, pone de relieve en la sociedad anarquista la instintiva tendencia del hombre a proceder con recta voluntad.

Así como Condorcet y Rousseau contribuyeron en gran medida a la creación de la estructura intelectual de los pensadores marxistas del siglo siguiente, y así como personajes al estilo de Meslier o Morelly suministraron al historiador los nexos entre ciertos apóstoles de la moderna revolución social y sus predecesores, hay un autor inglés que, partiendo de los lugares comunes utilizados por los postulados filosóficos dieciochescos, elaboró el cuerpo de anarquismo racional más perfecto y acabado en cuanto se hayan podido jamás dilucidar; una filosofía del anarquismo llevaba hasta los últimos limites de la lógica, por sorprendentes y absurdos que puedan parecer. Su nombre es William Godwin, nacido en 1756 y que vivió hasta los ochenta años. A lo largo de su extensa vida alcanzaría gran renombre (tanto, que la que luego sería su segunda esposa se dio a conocer al dirigente exclamando: ¿«Es posible que tenga ante mí al inmortal Godwin»?), aunque al morir lo hizo casi en el olvido.

Godwin era hijo de un sacerdote calvinista, y, en un principio, él mismo aspiró a convertirse en un religioso de la secta independentista. La educación recibida dejó en su espíritu profunda huella, a pesar de que fue esa educación precisamente la que lo convirtió en anarquistas (al decir de H. N. Brilsford, «Dios no era para Godwin más que un tirano al que había que había que destronar»);[15] el puritanismo y ascetismo calvinista impregnaba todas sus teorías políticas. Su ideario, como el de muchos pensadores políticos británicos, resuma inconformismo de capilla, aun y cuando la religión quede excluida del mismo. Godwin conquistó grandes éxitos como novelista, pero su obra más importante es *Estudios de la justicia política*, que vio la luz por vez primera en 1793, en pleno fervor revolucionario francés. Ya por entonces Godwin estaba desilusionado en cuanto a las perspectivas de lograr algún tipo de reforma en el seno del sistema político existente. Cinco años antes, en 1778, en los días de las elecciones en Westminster, había escrito: «Nunca como ahora se hizo tal ostentación del escándalo, de un mezquino escándalo recíproco. La caza de votos es un comercio tan vilmente degradante, tan por completo incompatible con la dignidad moral y mental, que no puedo concebir cómo una mente cultivada sea capaz de este sucio juego»[16]. En Francia, sin embargo, las experiencia de una revolución directa no resulta tan estimulantes como los logros constitucionales británica en el seno del país. Pese a la simpatía que en Godwin suscitaba la Revolución y los partidarios de ella en Inglaterra, era decidido adversario de ella jacobinismo y del terror. En la base de su ideario político hallamos principio y metas muy distintos de los que animaban a Robespierre. Por ello no deja de antojársenos irónico que, como aconteció con no pocos anarquistas, se le tuviera en su propio país por un revolucionario terrorista de la peor y más extrema especie.

El principio fundamental del pensamiento político de Godwin es que la justicia y la dicha van indisolublemente unidas. «El camino hacia la verdadera felicidad individual es la práctica de la virtud», nos dice.[17] Por consiguiente, la sociedad basada en la justicia ha de tener como obligada secuela la dicha de los miembros que la componen. Se trata, pues, de una teoría que alienta un punto de vista en extremo optimista de la naturaleza humana, ya que no parece que Godwin alimentara el menor género de duda en torno a la viabilidad más o menos próxima de esta sociedad ideal. Escribe Godwin: «La perfectibilidad es una de las características más acusadas de la especie humana, de modo que nos es lícito presumir que el estado tanto intelectual como político del hombre se halla en camino de progresiva mejora».[18] La perfectibilidad del hombre se debe al hecho de que éste ha nacido —según la versión radical que Godwin dio de una doctrina que tuvo a Hume como primer adalid— libre de toda idea innata. Por tanto, su mente y su disposición pueden ser influidas desde el exterior en grado ilimitado mediante la sugestión. Esta sugestionabilidad, la vulnerabilidad del ser humano a todas las formas de presión moral e intelectual, constituyen a un tiempo su fuerza y su flaqueza. Hablamos de flaqueza porque es ésta la que permite que surjan gobiernos con un poder de control casi ilimitado sobre sus súbditos mediante la utilización de todo género de técnicas de propaganda y educativas. Pero hemos dicho que constituye también la fuerza del hombre, ya que, en el caso de un sistema educativo que incluye sanos principios, le permite convivir pacíficamente con sus semejantes en una comunidad que elimina la coacción física inútil y donde la felicidad de cada sujeto hace la de todos. Partiendo de la base de que la posibilidad de influir en el ser humano mediante sugestiones y argumentos constituye en el pensamiento de Godwin uno de los postulados fundamentales y que más se prestan a discusión, hay que reconocer la posibilidad de desterrar los malos hábitos mediante la explicación y comprensión de sus causas. «Toda corrupción, dice, no es más que el error y la ignorancia puestos en práctica y adoptados como señuelo de nuestra conducta».[19] En ocasiones va incluso más lejos y manifiesta que mediante la razón es posible la curación no sólo de las dolencia morales del ser humano, sino también de sus defectos físicos. Así, Godwin se recrea con la perspectiva de un futuro, todavía remoto, en el que la enfermedad y hasta quizá la misma muerte podrán ser desterradas mediante el simple ejercicio de la razón y del esfuerzo mental. «Hablamos ciertamente como cosa natural de las limitaciones de nuestras facultades, pero nada resulta tan difícil como señalarlas y ponerlas de relieve. La mente, al menos en el futuro, no conocerá limitaciones».[20]

En la ordenación natural del mundo tal como hoy existe, quien ejerce presión sobre los individuos es el Estado. El actual sistema político, social y económico sólo sirve para mantener al hombre ignorante de sus intereses y encadenarle a sus vicios. «Látigos, hachas, patíbulos, mazmorras, cadenas y suplicios son los métodos

prescritos y en uso para persuadir a los hombres a la obediencia e imprimir en su mente las lecciones de la razón. Cada año, cientos de víctimas son sacrificadas en aras del derecho positivo y de las instituciones políticas».[21] La única forma posible de mejorar al ser humano es la de eliminar las causas mismas de los malos hábitos. Todo delito debe, forzosamente, tener una razón; eliminando ésta desaparecerá aquél. En opinión de Godwin, no existe delito sin motivo ni acción que no pueda, en sus objetivos, ser explicada o discutida. Esto es lo que hace que el problema de la propiedad revista un carácter fundamental en cualquier sociedad, puesto que la más común entre las causas del delito es la carencia de medios para subsistir dignamente. «El concepto de la propiedad es la clave que permite la edificación de la justicia política»,[22] concluye Godwin.

Para lograr propone una solución sencilla. Si la propiedad es la causa de toda corrupción, es necesario abolirla. Las necesidades del hombre, se dijo Godwin, son en sí reducidas en número y pocas serían las requeridas por una sociedad en la que los motivos de vanidad y ambición y el deseo de exceder al vecino en ostentación, han quedado purgados, sustituido por una sana escala de valores. De otro lado, teniendo en cuenta que el hombre aprendería prontamente a postergar el lujo y la ostentación, disminuiría grandemente el trabajo necesario para atender las exigencias cotidianas en relación con el requerido por la actual sociedad. Las máquinas, por otra parte, contribuirían a desterrar casi por completo el esfuerzo manual: «Es inadmisible pensar que el hombre no pueda lograr cuanto se proponga, o, para decirlo con frase más familiar, que el arado no pueda trazar el surco en los campos y llevar a cabo su cometido sin necesidad de guías»[23]. Cuantas tareas haya necesidad de realizar, serán rápidamente distribuidas conforme a bases racionales. «¿Quieres una mesa como la mía? Pues bien, constrúyela tú mismo, y si mi habilidad en este oficio es mayor que la tuya, yo mismo la ejecutaré. ¿Qué la deseas en seguida? Bien, consideremos el apremio de tus deseos y los míos y dejemos que se la justicia la que dictamine».[24] Godwin es anarquista en tanto que no pretende una explotación en común de la propiedad, sino que lo que hace es, simplemente, propugnar que sea utilizada por cuantos necesitan de ella. Lo que hace en realidad es llevar su repugnancia por la coerción y los atentados contra el individuo a unas conclusiones lógicas extremas: «Hasta cierto punto, todo lo que normalmente lleva involucrado el término cooperación es defectuoso… Si se pretende que coma y trabaje al mismo tiempo que mi vecino, ello sólo se hará cuando a mí me convenga o cuando le convenga a él, o incluso dejará de hacerse cuando no convenga ni al uno ni al otro». No se nos puede reducir a un sincronismo de reloj. De aquí se desprende que sea necesario evitar cuidadosamente toda cooperación que rebasa la justa medida.[25] El arte musical es objeto de sospechas en tanto que supone una intolerable trabazón de la individualidad de los intérpretes. «¿Deberían en lo futuro celebrarse conciertos?». El abyecto estado

de meras máquinas en el que se hallan la mayoría de los músicos resulta tan evidente como para convertirse, incluso en los tiempo que corremos, en un motivo de mortificación y ridículo… ¿Se representarán en el futuro piezas teatrales? El teatro parece también partir de unos supuestos de cooperación que deben ser desterrados. Se nos antoja poco probable que sigan saliendo a escena unos hombres para, con mayor en menos gravedad, repetir palabras o ideas que no son las suyas. Podemos realmente pensar que llegará el día en que los intérpretes dejarán simplemente de ejecutar composiciones ajenas… Toda repetición sistemática de las ideas de otros hombres se nos antoja una añagaza en la que quedan retenidas por largo tiempo las operaciones las operaciones de nuestra propias mente. Quizá sea sólo cuestión de actuar a este respecto con un mínimo de sinceridad, actitud que ha de traducirse en la expresión inmediata de cuantas ideas útiles y válidas crucen por nuestra mente».[26]

Conviene menospreciar también otras formas de actividades en común: «¿Debo, por ventura, abandonar el museo en el que estoy trabajando, el retiro en el medito o el observatorio desde el que observo los fenómenos de la naturaleza para dirigirme a un lugar apropiado a la necesidad de comer, en lugar de hacerlo en el momento y lugar que más convenga a mis dedicaciones?».[27]

Principios semejantes que se nos aparece como doblemente errada, por cuanto no sólo exige la subordinación de una personalidad a otra, cosa totalmente innecesaria, sino que, además se basa, en la propiedad. De ahí que no parezca necesaria a Godwin. Uno no puede dejar de concluir que, para él, sexo y reproducción son, en el hombre racional, complicaciones totalmente gratuitas. «En una sociedad de este género no resultaría fácil asegurar quién sea el padre de tal o cual niño».[28] La educación de los niños se asentaría sobre bases del todo racionales, aunque incluso un hombre como Godwin admite que durante la infancia esta tarea «recaerá las más de las veces sobre la madre, a no ser que ésta se vea sujeta a frecuentes partos, o que la naturaleza de estos cuidados haga el reparto de la carga desigual para ella, en cuyo caso intervendrá la participación amistosa de los demás».[29] La educación que posteriormente debería recibir el niño supera en mucho los métodos de los más progresistas reformadores pedagógicos del siglo XX. «Ninguna criatura con forma humana tendrá que aprender otra cosa que lo que ella desee y considere que de un modo u otro resulta de valor y utilidad. Cada hombre será capaz de suscitar, en relación con sus capacidades, aquellas sugerencias de orden general y las múltiples opiniones que sirvan para estimularlo y orientarlo en los estudios que realice de acuerdo con sus deseos».[30] En el pensamiento de Godwin se insinúa la idea de que la procreación de los hijos y su consiguiente crianza y educación terminará por resultar innecesaria, pues la razón tiene acceso también a los secretos de la inmortalidad física y la eterna juventud. De hecho, la actitud que Godwin ostenta ante el sexo corresponde a su concepción de la naturaleza del hombre. En esta sociedad ideal y según palabras propias, el hombre

«mantendrá frecuentemente trato con la mujer cuyos encantos estimulen poderosamente sus deseos. Sin embargo, puede muy bien suceder que otros hombres sientan la misma preferencia que yo. Bien, en tal caso no se planteará problema alguna, ya que todos gozaremos de su conversación y seremos lo suficientemente razonables como para no atribuir a la relación carnal la menor importancia».[31]

El ordenamiento racional de nuestras relaciones con los demás alcanzan rigor extremo. Dado que las promesas crean obligaciones que repercuten sobre nosotros y suscitan esperanzas que quizás no seamos capaces de cumplir, conviene prodigarlas lo menos posible, tanto en interés de la libertad como de la sinceridad personal. Asimismo, si el tener que recibir a visitantes que no son de nuestro agrado pueden colocarnos en la necesidad de mentir, o bien en una situación embarazosa, el capítulo del libro de Godwin que reza «Acerca del modo de evitar (la presencia de) visitantes», expone cómo debe desenvolveremos la propia moral frente a los hechos cotidianos: «supongamos que no vemos en la precisión de responder (a un visitante) que nuestro padre o esposa no se hallan en casa, cuando la verdad es que sí están… ¿No sentiremos nuestra lengua contaminada con la baja y vil mentira?». De otro lado, nuestro visitante, si es razonable, no concederá importancia al hecho de verse rechazado. «El que, en un caso como éste, se sintiera resentido, sería el más mezquino de los hombres, una vez que yo le hubiera expuesto las consideraciones de orden moral que me impelían a proceder en esta forma». Incluso cuando las razones de nuestra repulsa se deben a pura antipatía, normalmente éste se asienta «en algún defecto que hemos percibido o creído percibir en él. ¿Debemos, por ventura, mantenerlo en la ignorancia de la opinión que nos merece y privarlo así de la oportunidad de enmendarse o de rehabilitarse a nuestros ojos?».[32] Sinceridad, independencia, natural moderación, sentimientos nobles, he aquí las virtudes intelectuales que Godwin nos propone en su visión de la sociedad ideal.

Las instituciones sociales, en la medida en que sean necesarias, emergen espontáneamente de la concepción que Godwin ostenta en torno a la naturaleza humana y los defectos en torno a la naturaleza humana y los defectos del orden o sistema existente. «El único objetivo legitimo de las instituciones políticas es procurar la mejora de los individuos».[33] «El gobierno no puede albergar más que dos propósitos legítimos: la supresión de la injusticia de que son objeto los individuos dentro de la comunidad y la defensa común contra la invasión externa»[34]. Debemos presumir que tales declaraciones sirven sólo para el período que media antes de que la educación haya suprimido las causas de la injusticia, al convertir al hombre en un ente racional y, por tanto, virtuoso. Godwin es un verdadero anarquista en el sentido de que, pese a su aceptación de un cierto grado de asociación con fines administrativos indispensables —«una asociación que permita la institución de un tribunal que decida acerca de las posibles trasgresiones de los individuos en el seno

de la comunidad»[35]—, esas asociaciones deben ser lo menos centralizadas posibles. La unidad básica debe descansar en la misma circunscripción territorial que la de la parroquia, sin que sea necesaria ninguna asamblea central. «Si en algún momento los círculos de estos miembros sin ambiciones y honestos se vieran sumidos en el ruinoso torbellino de las asambleas, bien podría decirse entonces que las posibilidades de mejora han quedado instantáneamente invalidadas».[36]

Godwin no es en modo alguno, en cuanto a los métodos, un revolucionario, por más alarmantes que sus propósitos puedan parecernos. Procura cuidadosa y firmemente soslayar toda inclinación a la violencia. «Si mañana tuviera que disolverse el gobierno de la Gran Bretaña, el hecho distaría mucho de conducir a la abolición de la violencia, a menos que esta disolución fuera el resultado de concepciones de justicia social, consistentes y maduras. Imbuidas previamente en los habitantes del país».[37] Una vez más puede recordarse a favor de sus argumentos la experiencia de la Revolución Francesa. «Soy audaz y osado en mis opiniones, no en la vida», diría Godwin en una ocasión.[38] Parece fácil, a primera vista, estallar en carcajadas ante tan quimérico e inocuo reformista, y, no obstante, Godwin dio suficientes pruebas de coraje cuando, en 1794, los fundadores de la radical *London Corresponding Society* se vieron acusados de traición por el gobierno Pitt, circunstancia en la que Godwin dirigió una activa campaña de prensa y publicó algunos folletos, con tan felices resultados que los acusados fueron absueltos. Pero, en lo referente a sus propias concepciones revolucionarias, éstas apuntaban más al futuro que al presente. Pese a sus ataques contra la familia, Godwin contrajo matrimonio dos veces. Su primera esposa fue Mary Wollstonecraft, también reformista avanzada y una de las primeras campeonas de los derechos de la mujer en Inglaterra. Murió al cabo de unos pocos años de matrimonio, años que despertaron una ternura de esposo insólita en tan frío racionalista. Su única hija, María, se convirtió en esposa de Shelley, y éste en uno de los primeros discípulos de Godwin. Su segunda esposa, de apellido Clairmont, era mujer de menor capacidad, y el matrimonio no fue particularmente dichoso.[39]

Si al convertirse en esposo y padre, Godwin parece haber traicionado sus propias enseñanzas, hay que decir que en otros aspectos actuó como si fuera realmente un miembro de la comunidad ideal en la que el individuo no tenía más que expresar sus necesidades para que fueran atendidas. Godwin no concedía a la propiedad la menos importancia. Según él, la sociedad debía mantener a los espíritus selectos y de aquí que se convirtiera en uno de los más notorios y desvergonzados sablistas de su época, solicitando de continuo dinero a préstamo, dinero que casi nunca devolvía. De todos modos, el familiar retrato de Godwin achacoso, empobrecido y vagabundo que aparece en la literatura consagrada a Shelley (una de sus principales víctimas, por cierto). No puede oscurecer los méritos inherentes a su *Estudio de la justicia Política*.

Haciendo uso de una elevada prosa dieciochesca, Godwin desdobla una visión del hombre y la sociedad que constituyen el ejemplo más acabado de doctrina anarquista basada en la confianza ilimitada en la naturaleza racional del hombre y en sus posibilidades de mejora. Más que por su carácter de revolucionario práctico, Godwin atrae por sus esquemas teológicos. No sólo, como hemos visto, era por naturaleza contrario a la revolución, sino que su influjo fue en extremo reducido. Pese a que se vendieron cuatro mil ejemplares de su libro y suscitó cierto revuelo en la Inglaterra de 1790, cuando los ánimos se exaltaban ardientemente con todo lo que fuera en pro o en contra de la Revolución, el comentario que según se dice formuló Pitt sobre el libro no está, en cierto modo, desprovisto de sentido: «Un libro que cuesta tres guineas nunca podrá hacer mucho daño a los que no pueden gastarse tres chelines».[40] El renombre de Godwin no tardó en evaporarse y su obra cayó en el olvido. No se sabe que fuera traducida a ningún idioma extranjero, a pesar de que en Francia se editaron una o dos de sus novelas. En lo que se refiere a la influencia directa de Godwin, se limitó a los poetas Shelley y Coleridge, pues Madame de Stäel y Benjamín Constant lo nombran con cierto tono desdeñoso. Influyó asimismo en Robert Owen, y, por conducto suyo, inspiró los primeros pasos del sindicalismo británico, en tanto que, como hemos dicho, marcaba profundamente el pensamiento de Coleridge y de Shelley. Encontramos en las páginas de este último, en particular en su *Prometeo Desencadenado*, pasajes que no son otra cosa que el verbo de Godwin transcrito en verso libre.[41]

Godwin no fue redescubierto sino hasta bien entrado el siglo XIX, cuando los anarquistas andaban a la zafa de doctrinas susceptibles de justificar su llamamiento revolucionaria. Y así como han existido siempre hombres que creen en el progreso y en la razón, y hombres partidarios del cambio violento y de la inmediata transformación del mundo, Godwin constituye un admirable ejemplo de anarquismo filosófico, un recordatorio de lo que debe el anarquismo a las doctrinas de la Ilustración, del mismo modo que otros anarquistas posteriores suministraron ejemplos de actitudes apocalípticas y milenarias que tanto aproximan el anarquismo a las herejías religiosas surgidas durante la Edad Media y la Reforma.

Pero ni el temperamento revolucionario ni una doctrina racional hubieran sido suficientes para impulsar el progreso del anarquismo cuando daba sus primeros balbuceos decimonónicos. Fueron el ejemplo instigador de la Revolución Francesa y el creciente belicismo de la sociedad industrial, ahora en gestación, los factores que crearon el clima en el que, tantos herejes como racionalistas pudieron sumarse de consuno a un movimiento fundamentalmente crítico de la sociedad establecida y a un programa de acción violenta para poner remedio a sus imperfecciones.

CAPÍTULO II

EL MITO DE LA REVOLUCIÓN

“La Revolución Francesa no es más que la precursora de una revolución de proporciones mucho más vastas y trascendentes que será la última de todas”. *Graco Babeuf.*

1

En 1909, el príncipe Kropotkin, el más destacado teórico anarquista de su generación,[42] publicada su historia *La Gran Revolución Francesa*. Afirmaba en ella: «Del estudio de la Gran Revolución sabemos hoy que fue la fuente y el origen de las concepciones comunistas, anarquistas y socialistas actualmente vigentes». Su libro finaliza, asimismo, con una fervorosa invocación al espíritu de la Revolución Francesa. «Una cosa es cierta, y es que cualquier nación que tome en nuestros días la senda de la revolución será la heredera de cuanto nuestros antepasados llevaron a cabo en suelo francés. La sangre que ellos vertieron fue derramada en beneficio de la humanidad, y los sufrimientos soportados lo fueron en pro de toda la estirpe; las luchas, las ideas que dieron al mundo y el efecto que éstas produjeron, forman parte del legado de la humanidad. Todo ello ha dado ya sus frutos y continuará dando otros, mejores todavía, a medida que avancemos hacía los dilatados horizontes que ante nosotros se extienden y donde, como una gran antorcha que ilumina el camino, flamean las palabras Libertad, Igualdad y Fraternidad».[43]

A fines del siglo XIX, la Revolución Francesa era ya, ciertamente, un mito arraigado al que acudían los historiadores de las distintas escuelas con el fin de darle la interpretación que convenía a sus respectivos propósitos. Poco antes de que viera la luz el libro de Kropotkin, Jean Jaurés, el líder de los socialistas franceses, se había ocupado ya de esbozar una historia «socialista» de la revolución. Los acontecimientos de 1830, 1848 y 1871 en Francia se sucedieron imitando conscientemente en cierto modo los sucesos de 1789 o de 1792, los momentos culminantes de la Revolución francesa proporcionaron términos con los que tipificar ciertas formas de acción revolucionaria; tal ocurre con la Comuna o el 18 brumario. Como suele acontecer con la mayoría de los sucesos históricos, la Revolución Francesa produjo sus efectos en dos niveles distintos. En Francia y en Europa tuvo consecuencias inmediatas, profundas e irreversibles, dejando grabada en la mente de los hombres un lema que ha seguido influyendo hasta hoy. Por lo tanto, si se quiere

entender este influjo de la Revolución Francesa sobre los orígenes e historia del movimiento anarquista, es necesario apreciar el detalle de que aque3lla inició, de un lado, la creencia en la posibilidad de consumar con éxito movimientos de rebeldía contra el orden establecido, y de otro, suministró toda una serie de divisas o lemas hacia los que volverían la mirada los anarquistas de épocas posteriores. En realidad —importa decirlo—, la Revolución Francesa no era en modo alguno, en cuanto a sus fines, resultados e incluso métodos, de índole anarquista. De ella no se siguieron un la descentralización ni la abolición de la propiedad, postulados ambos absolutamente precisos en cualquier concepción anarquista de la sociedad. Por el contrario, de la Revolución provino un estado fuertemente centralizado y el arraigo en el poder político de una activa clase media. En tanto acertó a liberar a los campesinos de las ataduras feudales, creó al propio tiempo una nación de campesinos propietarios de sus tierras. Sin embargo, el mero hecho de que el recurso de los métodos revolucionarios sirviera para derrocar a una monarquía poderosa y a una consistente aristocracia, y reformarse radicalmente la estructura social de una gran nación, constituye una sin par conmoción política, la más impresionante que jamás se haya registrado en el transcurso de los siglos. Lo que ha ocurrido una vez, puede suceder de nuevo, y, en consecuencia, aunque los resultados finales de la Revolución no correspondieran exactamente a las esperanzas albergadas, siempre quedaba abierta la posibilidad de que la siguiente revolución cumpliera mejor su cometido.

Sin embargo, son de observar en la Revolución Francesa ciertas características que justifican las afirmaciones de los anarquistas y comunistas respecto a su semejanza con sus propios movimientos, características que despiertan mayor interés en los problemas sociales y económicos que en los de orden político y constitucional. En opinión de aquéllos, el gran período de la Revolución fue el de la primavera y verano de 1793, cuando los *sans-culottes* se echaron a la calle y cuando su continuada agitación logró el derrocamiento de los girondinos y el establecimiento de la dictadura jacobina. El alza experimentada por los artículos alimenticios, así como la general carestía de la vida, fomentó la revuelta entre los elementos populares, arma que Robespierre supo utilizar certeramente contra sus opositores: «*Pour vaincre tes bourgeois, il faut rallier le peuple*»,[44] diría. Pero los cabecillas de las facciones extremas del movimiento de los *Sans-Culottes*, como Hérbert o Jacques-Roux, no tardaron en sentirse frustrados ante los resultados que siguieron al triunfo de Robespieere, y, como Trotsky es una revolución después, cayeron víctimas del Terror que ellos mismo habían contribuido a instaurar. La agitación popular que caracterizo aquellos meses fue impulsada por idénticas reacciones humanas que las que condujeron a los hombres medievales a intentar toda una serie de movimientos populares, reacciones basadas en el instintivo deseo de procurar una más justa redistribución de las cargas y exigencias vitales. En 1793 alguien oyó a una mujer

decirle a otra: «llevas un bonito vestido, pero ten paciencia; si dentro de poco dispones de otro, tendrás que darme uno, porque es así como queremos que sea; e igual ocurrirá con todo lo demás».[45] O, como declararon los *Sans-Culottes* de Beaucaire en el curso del parlamento que distinguieron a la Convención en septiembre de 1793: «No somos más que pobres y virtuosos *sans-culottes*; hemos formado una asociación de artesanos y campesinos…; sabemos quiénes son nuestros amigos: aquellos que nos ha liberado del clero y la nobleza, del sistema feudal, de los diezmos, de la monarquía y de cuantos males arrastra ésta en pos de sí; aquellos a quienes los aristócratas han llamado anarquistas, sediciosos (*factieux*) y maratistas».[46] Los epítetos resultaban significativos; el término «anarquista» fue adoptado por Robespierre para atacar a los elementos de izquierdas, a los que había utilizado para sus propios fines, pero de los que se hallaba decidido a liberarse. Después de su asesinato en 1793, Marat se convirtió en el héroe de todos los extremistas, cada uno de los cuales se arrogaba el privilegio de ser su sucesor.

Entre estos «anarquistas» existía un reducido número de cabecillas que supieron dar de lleno en la nota de la revuelta social que vendría a caracterizar más tarde la acción de los anarquistas. Así, por ejemplo, Jacques-Roux, el frustrado clérigo que por corto tiempo actuó como periodista y orador de masas, es conocido principalmente por haber sido el hombre que escolto a Luís XVI hasta el patíbulo y que rehusó atender a la demanda del rey de que se hiciera cargo de su última voluntad con las palabras de: «*Je ne suis içi que pour vous mener à l'échafaud*», ejemplo de brutal carencia de sentimientos o de revolucionaría devoción a la misión que uno ha cogido voluntariamente. Jacques-Roux es el más violento de los extremistas llamados *enragés*, y lo que le ha otorgado a justo título un puesto en la historia del anarquismo y el comunismo es la brutalidad de sus diatribas. Por otra parte, él fue quien, más vigorosamente que cualquier otro revolucionario, insistió en el hecho de que una libertad política sin libertad económica nada representa, y que lo importante no era el nuevo cambio político, sino la revolución social. «La libertad no es más que un fantasma inofensivo mientras existan hombres que puedan matar impunemente de hambre a otros. La libertad es un fantasma inofensivo cuando a través de un monopolio el rico logra ejercer el derecho de vida y muerte sobre sus semejantes»,[47] nos dice.

Si los actos de Jacques-Roux contribuyeron a inspirar las obras de los anarquistas posteriores, se debe a que constituyen una demostración del poder revolucionario que reside en la masa, un ejemplo de lo que puede la acción directa —en el caso que nos ocupa, el saqueo de las tiendas— y de cómo actos de pillaje y latrocinio pueden aparecer como actos de justicia social. Jacques-Roux terminó pronto su carrera como inspirador de multitudes, pues Robespierre ordenó su detención, suicidándose luego en la cárcel.

Jean Varlet es, entre los *enragés* y «anarquistas» de 1793, el más explícito y elocuente. Procedente de una familia acomodada, era ya a los veinte años uno de los más exaltados oradores populares, acuñando lemas de acento realmente anarquista: «No podemos evitar que recelemos incluso de aquellos a quienes hemos dado nuestro voto». «No son sólo los palacios reales las únicas moradas de los déspotas».[48] También él fue detenido y encarcelado, pero logró sobrevivir al Terror para lanzar acusaciones contra el gobierno jacobino, plasmada en el título de *L'Explosion*, en la que da rienda suelta al pesar que embarga a un hombre de principios revolucionarios —el mismo que en una ocasión exclamara: «*Périsse le gouvernement révolutionnaire plusôt qu'un principe!*», cuando se encara con lo que es la práctica del gobierno revolucionario. «¡Pero qué monstruosidad social, qué obra de arte del maquiavelismo es ésta del gobierno revolucionario! —escribe—. Gobierno y Revolución son, para cualquier ser racional, dos cosas incompatibles, a menos que el pueblo pretenda mantener a sus representantes en un estado permanente de revuelta contra sí mismo, lo cual es absurdo».[49]

Otros dos factores dejaron su impronta en el pensamiento anarquista. Primeramente, el Terror en sí mismo. Las actitudes mantenidas al respecto en épocas posteriores son ambivalentes y revelan otro de los antagonismos entre los anarquistas. De una parte, desaprobaban la dictadura y sus métodos, y, sin embargo, gran parte de la teoría de la acción de Robespierre se basan en ellos. Fueron numerosos los que asintieron fervorosamente a la crueldad y violencia de un régimen cuyos partidarios veían con entusiasmo «caer como manzanas en el otoño normando las cabezas de los déspotas»,[50] y, también para muchos, el terror parecía la etapa indispensable y, desde luego, deseable, para hacer triunfar la revolución. De otro lado, y aunque en un principio el movimiento revolucionario fuera político en cuanto a sus resultados, tanto Robespierre como Marat incluían en su programa un ideario social. Robespierre soñaba con una comunidad no muy distintamente a la imaginada por Proudhon; una sociedad de campesinos y artesanos que se prestaban mutuo apoyo y procedían voluntariamente a un intercambio de los respectivos productos. Marat denuncia en un pasaje, que Kropotkin cita con calor, el peligro que entraña traicionar los ideales de la Revolución. «Es incuestionable que sólo las clases inferiores de la sociedad han sido las instigadoras y mantenedoras de la Revolución: los obreros, los artesanos, el pequeño comercio, los campesinos, la plebe toda, aquellos infortunados a quienes los desvergonzados ricachones llamaban *canaille* y la insolencia romana *proletarios*. Pero nadie podía suponer que sería hecha únicamente a favor de los pequeños propietarios, de los abogados y de los practicantes del fraude».[51] Además, los jacobinos propagaron los ideales de auténtica igualdad y virtudes republicanas que más tarde encontrarían eco, particularmente en el seño de los grupos anarquistas españoles. El empleo del «tú» en lugar del *vous* y del «ciudadano» en vez del

monsieur, adquirió un valor simbólico. Un periódico revolucionario escribía en 1792: «Bajo el feliz reinado de la igualdad, la llaneza no es más que la simple imagen de las virtudes filantrópicas que albergamos en nuestra alma».[52] Estas virtudes quedarían grabadas en la mente de los siempre optimistas anarquistas más vividamente que la brutalidad y la insensata violencia que las acompañaron. Aun cuando los anarquistas proclamaran su descendencia de grupos específicos como el de los *enragés*, lo realmente importante era que la revolución no se había en modo alguno consumado. A partir de ahora la revolución actuaría como levadura oculta bajo la superficie de la sociedad, hasta que llegará el instante del próximo estallido. La profecía de Marat —personaje favorito de los revolucionarios radicales subsiguientes— hiciera a finas de 1789, bien puede aplicarse a todo un siglo: «La masa de los pobres siempre vejada, siempre subyugada y siempre oprimida, jamás verá mejorada su condición recurriendo a medios pacíficos. Esto constituye, sin duda, una de las pruebas contundentes de que la riqueza influye en la elaboración de las leyes. De otro lado, las leyes sólo rigen en tanto el pueblo quiera de buena gana someterse a ellas. Si el pueblo ha terminado con el yugo de la nobleza, puede igualmente acabar con el de la opulencia. Todo consiste en ilustrarlo y hacerle comprender cuáles sus derechos; entonces la revolución progresará infaliblemente, sin que ninguna fuerza humana la pueda detener».[53]

Entre otras cosas, la revolución vino a consagrar el acto de la conspiración, y, ciertamente, algunos de sus herederos adoptaron aquélla como norma de vida. Así, la «conspiración de los Iguales» de Graco Babeuf, y la de sus camaradas en 1796, se convirtió en un modelo al que todos los revolucionarios posteriores se sintieron obligados a rendir homenaje. A este respecto puede mencionarse un episodio relativamente intrascendente en comparación con otros, pero cuya resonancia histórica ha sido mayor que la que tuvo en sus días. Babeuf había ejercido la profesión de *commissaire à tierrier*, una especie de corredor de fincas rústicas, operando a favor de los señores feudales; deseaba fervientemente derrocar la sociedad que hacía necesarios trabajos como el suyo. Ya en 1787 había puesto en la Academia de Arras un debate oficioso para discutir el siguiente tema: «Habida cuenta del estado actual de nuestros conocimientos, cuál sería la condición de un pueblo cuyas instituciones sociales fueran las de una perfecta igualdad entre sus componentes individuales, en el que la tierra no perteneciente a nadie en particular… y en el cual todo se comportaría en común, incluyendo productos de todo género de industria».[54] Sin embargo, éste no era un tema caro a los oídos de los miembros de la Academia de Arras. Pero al estallar la Revolución, Babeuf dio, una vez más, libre curso a sus puntos de vista. «La propiedad privada es la fuente principal de cuantos males afligen a la sociedad…; el sol brilla para todos y la tierra no es propiedad de nadie. Vamos pues, amigos; hostiguemos, arremetamos, acabemos con esta sociedad

que no se ajusta a nosotros. Lo que sobra pertenece por derecho al que nada tiene». Sólo la violencia puede facilitar el advenimiento del nuevo orden, y con la misma pasión con que doscientos cincuenta años antes Thomas Müntzer exhortó a sus oyentes, Babeuf incita ahora a los suyos: «Corta sin piedad el cuello de los tiranos, de los patricios, de los que abundan en fortuna, de todos aquellos seres inmorales que puedan oponerse a nuestra común dicha».[55] Con el advenimiento del Directorio en 1795 y el término de toda perspectiva de revolución social, Babeuf y sus adeptos se entregaron a la tarea de conspirar contra el gobierno. En su *Manifeste des Égaux*, los conspiradores proclamaban que «ha llegado el momento de funda la República de los Iguales, este inmenso albergue abierto a todos los hombres. Los días del reintegro total están a la vista. Familia gimientes, venir y tomar asiento en la mesa que la naturaleza dispuso para todos sus hijos».[56]

Babeuf era oriundo del noroeste de Francia y los factores que primeramente influyeron en sus ideas políticas fueron las condiciones de vida de los campesinos de la Picardía y sus experiencias personales, entre las que se contaba la pobreza. Según su criterio, la necesidad más acuciante era la de una completa reforma agraria, y sí tomo el nombre de Graco, fue para poner de relieve sus vinculaciones ideológicas con los primeros reformistas agrarios. De propugnar dicha reforma, Babeuf pasó, a menudo de modo confuso y contradictorio, al desarrollo de ideas que había encontrado en Mable, en Morelly y en Rousseau, combinándolas en un programa de acción política revolucionaria. En realidad no fue nunca un anarquista, aunque su insistencia en la abolición de la propiedad privada lo vincula a los pensadores anarquistas como Godwin se producirían a consecuencia de la libre cooperación de los individuos, en Babeuf hallarían su origen en el Estado. «El gobierno se encargará de librarnos de mojones, cercas vallados, cerraduras en las puertas, peleas, litigios, hurtos, asesinatos y toda clase de delitos; de la envidia, los celos, la codicia. El orgullo, el engaño, la falsedad; en resumen, de todos los vicios y de la carcoma de esta ansiedad general y particular sobre el mañana, la próxima semana, el años siguiente, nuestra vejez, nuestros hijos y nietos, que nos roe a todos y a cada uno de nosotros».[57] Si bien sus objetivos se corresponden con los de los anarquistas, no sucede lo mismo respecto a los medios para conseguirlos. Babeuf creía en un Estado fuerte regido por una especie de dictadura revolucionaria, responsable de la organización de la vida económica, con los medios de producción colectivizados y dotada de amplios poderes para orientar el trabajo de la comunidad.

No es, pues, extraño que los escritores políticos comunistas le consideren como uno de sus precursores. No obstante la circunstancia de que Babeuf sea una figura legendaria de primer orden para todos los revolucionarios posteriores hay que imputarla a su insistencia en la necesidad de convertir la revolución política en una revolución económica y social, y, sobre todo, su empeño en la conspiración como

medio idóneo para lograrlo.

Su propia Conspiración de los Iguales resultó totalmente ineficaz, debido en parte a que, como acontece con muchos conspiradores, ni él ni sus amigos supieron resistir la tentación de exponer públicamente sus fines y objetivos, con lo cual la policía no tuvo problema alguno para penetrar en su organización, y de ahí que la confabulación fuese pronta y fácilmente aniquilada. Pero aunque Babeuf muriese ejecutado y muchos de sus adeptos fuesen deportados, la idea de la conspiración como medio de realizar la revolución social permaneció incólume. Ciertamente hubo quienes, poco partidarios de la revolución, se encariñaron rápidamente con la idea de que aquel caos no era más que el resultado de una conspiración universal. «Todo en esta Revolución Francesa, incluyendo los más terribles desmanes, ha sido previsto, calculado, dispuesto, determinado y decidido; todo es obra y estímulo de aquellos hombres que manejaban los hilos de las conspiraciones, protegidos desde tiempo atrás en el marco de las sociedades secretas; hombres que sabían escoger y sacar rápidamente partido de los momentos más favorables a sus confabulaciones».[58] Estas sospechas que en 1797 albergaba in *émigré*, sacerdote de profesión, caracterizan las creencias que a lo largo del siglo XIX tenían muchos conservadores. Y en nuestra época, naturalmente, ocurre otro tanto con todos aquellos siempre dispuestos a imputar cualquier incidente turbulento a las maquinaciones escala internacional de los comunistas, francmasones, católicos o judíos, incurriendo pues, en pareja ilusión. Consecuencia de esto ha sido que los conspiradores exageran de un lado la propia importancia, y de otro, que indujeran a determinados historiadores a hacer lo mismo.

Para la generación que siguió a la Conspiración de los Iguales, el prototipo insuperable del conspirador, el ejemplo al que volvieron la vista muchos revolucionarios posteriores, encarna en la persona de Filipo Michele Bounarroti, al que Bakunin denominará «el más grande conspirador del siglo».[59] Nacido en Toscana, adquirió el mayor caudal de sus ideas en Córcega, en el curso de la lucha por su independencia en 1796. Al estallar la Revolución Francesa, Bounarroti se trasladó al continente, donde conoció a Babeuf y entró a formar parte de su conspiración, de las que más tarde escribiría la historia. Tras permanecer exiliado en Suiza y Bélgica, y después de su definitivo regreso a Francia, dedicó el resto de su vida a la fundación de innumerables y a menudo quiméricas sociedades secretas, así como a la organización de muchas conspiraciones que abortaron. Tenía el convencimiento de que sería él quien redimiría los errores de sus predecesores revolucionarios: «La infatuación de los ateos, los errores de los hebertistas, la inmortalidad de los dantonistas, el pisoteado orgullo de los girondinos, las sucias conspiraciones de los realistas, con el oro de Inglaterra, frustraron el 9 Terminador las esperanzas de los franceses y de las raza humana».[60] La revolución, pues, estaba todavía por hacer.

Bounarroti regresó de nuevo a Francia, después de la revolución de 1830, para continuar fundando, sin el menor logro, sociedades secretas y dando satisfacción a lo que, siendo joven, llamaba su «profunda convicción de que el hombre capacitado tiene la obligación de acabar con el presente orden social que oprime a la civilizada Europa, para sustituirlo por otro que tenga en cuenta la dicha y la dignidad de todos».[61] Vivió hasta 187, inculcando en los jóvenes revolucionarios las tradiciones y virtudes de la Gran Revolución. «Un anciano valeroso y venerable» que, como Bronterre O'Brien, líder de los cartistas[62] ingleses, hizo notar, «a la avanzada edad de setenta y ocho años llora como un chiquillo a la sola mención del nombre de Robespierre».[63] En ocasiones se incrustó en el seno de verdaderas conspiraciones, bien en Bélgica o en Italia, pero las más de las veces era su persona en sí lo que constituía ya una conjura, elemento insustituible de todas las conjuras revolucionarias, miembro activo e inflexible de todas las sociedades republicanas, como «*Société des Droits de l'Homme*», a la que, muy equivocadamente por cierto, se tuvo por responsable de los atentados contra la vida de Luís Felipe en 1835 y 1836.[64] Bounarroti fue la primera de una serie de figuras, como Blanqui y Bakunin en la generación que siguió, que encarnaron ante sus contemporáneos y, con razón todavía, ante sus descendientes, el ideal del espíritu de la revolución, los apóstoles generosos de la misma que labraban por su continuidad.

La Revolución Francesa había dejado tras de sí una secuela de, por lo menos, tres mitos, que contribuirían a gestar los credos revolucionarios del siglo XIX y que se convirtieron en parte integrante de las creencia de los anarquistas. El primero es el mito de la revolución triunfante. De aquí en adelante, la revolución violenta aparece como un hecho posible. En segundo lugar figura el mito de que la próxima revolución será una verdadera y auténtica revolución social y no la mera sustitución de una clase dirigente por otra. En palabras de Babeuf, «*La Révolution Français nést que l'avant ocurriere d'une autre révolution plus grande, plus solennelle, et qui sera la derniére*».[65] Por último, el tercero de estos mitos manifiesta que una tal revolución sólo puede verificarse una vez que la actual sociedad se derrumbe como resultado de la labor de los revolucionarios más puros. Los marxistas alemanes, los populistas rusos y los anarquistas franceses y españoles compartirían más tarde estos postulados. A partir de aquel momento, las revoluciones se harían simultáneamente en las calles y en el gabinete de estudio de los filósofos.

2

El mito de la revolución vino a satisfacer la necesidad de biología de acción de

cuantos, de vivir en el pasado, habrían formado parte de una cruzada o de una revuelta de índole religiosa. Al mismo tiempo, empezaron a suscitarse en el seno de la Europa de principios del siglo XIX discusiones en torno a cómo configurar la sociedad después de la revolución y acerca de cuál era el tipo de vida a que podían aspirar los hombres en una nueva era de tipo industrial. La generación que siguió a la Revolución desarrolló nuevas utopías visionarias basadas en la comprobación (compartida, como hemos visto, por Godwin) de las capacidades productivas de la industria y las máquinas, y en la conciencia del fracaso de la Revolución Francesa para satisfacer, más allá de una reducidísima parte, las aspiraciones económicas y sociales de los pobres. Al mito de la revolución se añadieron los nuevos de una sociedad futura todavía por edificar.

Los socialistas utópicos, cuyos elementos más notables e influyentes fueron Fourier y Saint-Simón, sentían como Godwin mayor predilección por el estado futuro de la sociedad que por los medios a través de los cuales podía llevarse a efecto la revolución. Consideraban, y en este punto son herederos auténticos del siglo XVIII, que la razón y el progreso humano produciría los cambios necesarios sin necesidad de recurrir a la violencia. Evocando las palabras de Federico Engels, «El socialismo constituye para todos la expresión de la verdad, la justicia y la razón absoluta; basta sólo que sea dado a conocer para que con su empuje logre conquistar el mundo».[66] Gran parte de sus concepciones sobre esta nueva sociedad, volverían a repetirse en las ideologías anarquistas subsiguientes. Las ideas de Saint-Simón y, en especial, las de Fourier contribuyeron en gran medida a perfilar el tipo de anarquista sosegado, racional y moderado, del mismo modo que las acciones de los *enragés* de Babeuf o de Bounarroti alumbraron los ejemplos de los apóstoles revolucionarios y violentos del terror anarquista.

Fourier, que murió en 1837, el mismo año que Bounarroti, era un viajante de comercio de mediocre talento profesional; un oscuro y reposado célibe que vivió una vida sin altibajos ni emociones. Creía como Godwin en la posibilidad de acceder a una sociedad distinta mediante la cooperación racional entre los hombres. Esta sociedad, que él dominaba Armonía, era en algunos aspectos sumamente singular, cualidad realzada por el simbolismo con que nos la describe y por las cuantiosas tablas en las que las pasiones humanas quedan equiparadas a la gama de colores o bien a las notas de la escala musical. Nos resulta tentador transcribir algunos de los aspectos más originales de lo que es la vida en la sociedad Armonía. Así, por ejemplo, se permite en ella que los chiquillos se encarguen de la basura, ya que, después de todo, es bien sabido que a los niños les gusta ensuciarse. Otro aspecto singular es el retrato de los pequeños de tres años mondando y apartando peras para la cocina (con la ayuda de una especia de rústica tabla provista de agujeros de destinto tamaño) antes de engullir un almuerzo a base de nata dulce, fruta, mermelada

y vino. Detrás de toda esta fantasía se encuentran, sin embargo, una o dos ideas fundamentales que explican el influjo ejercido por Fourier y que todos aquellos pensadores preocupados por la organización social tomaron de él.

Fourier considera que las taras de la sociedad derivan en su mayor parte del constante enfrentamiento entre los instintos naturales del hombre y su contorno social. La solución por lo tanto, reside, en adaptar la sociedad y el mundo natural a las condiciones y necesidades del hombre. Una sociedad que satisfaga las apetencias humanas de vida y relación social, de variedad de alimentos y placeres refinados, capaz de regirse a sí misma, no es algo de imposible consecución, sino que puede lograrse mediante un grado avanzado en la división del trabajo, haciendo atractivo el trabajo en sí y cuidando de que nadie labore más de dos horas seguidas con lo que se lograría desterrar la insoportable monotonía que caracteriza a la nueva sociedad industrial. Racionalizando la agricultura y mejorando los transportes, habría suficientes alimentos para todos, quedando la industria reducida al mínimo requerido para cubrir las más indispensables exigencias del hombre. Así, productos como el pan, que requieren un prolijo proceso de elaboración —trillado, molido, amasado y cocido— serían sustituidos por otros más simples. La producción en gran escala simplificaría la vida y reduciría los costes, en tanto que el consumo masivo proporcionaría un mercado estable que evitaría todo fenómeno anómalo de superproducción (Fourier había, en una ocasión, trabajado para un comerciante que en determinadas circunstancias hizo que un buque de carga de arroz echase su contenido al mar, con el fin de mantener los precios, y él ya no pudo olvidarlo nunca).

Las comunidades de Fourier, los «falansterios», eran empresas en régimen cooperativa en la que cada miembro disponía de cierto número de acciones. Pero, a pesar de la autodisciplinada rutina en la vida de los miembros de la sociedad Armonía, no se trataba de una comunidad igualitaria, basándose en la propiedad privado del capital. Como señaló Charles Gide, los falansterios son como un intermedio entre un enorme hotel y unos grandes almacenes en régimen de cooperativista. Por cuanto resultaba, quizá, un poco más confortables que los alojamientos previstos en la sociedad ideal de Godwin (por lo menos disponía de calefacción central), representan un estado similar de cooperación altruista e impersonal. Es un mundo en el que los niños son separados de sus padres, en el que las comidas se realizan en común y en el que sus miembros sólo hallan su intimidad en el estrecho marco del dormitorio y el tocador. Y, sin embargo, nos hallamos frente a una sociedad auténticamente anarquista. Fourier no necesita de la existencia de un estado para regular las relaciones dentro y entre los distintos falansterios. Condena el uso de la fuerza. «Todo lo que se funda en la fuerza es frágil y denota la ausencia de ingenio»,[67] escribió a propósito de las comunidades jesuíticas del Paraguay. Las que

él propone constituyen un avance primerizo de aquellas utópicas empresas en régimen de cooperativa con las que los ideales de los siglos XIX y XX han tratado de sustituir el mundo industrial. Algunas de estas empresas se inspiraron directamente en Fourier, como la famosa colonia de Brook Farm, en Massachussets, en tanto que otras surgieron de esperanzas y creencias semejantes a las suyas, como acontece con las actuales *Kibbutzin* israelíes. Su influencia no se redujo simplemente a los anarquistas. Su insistencia en la producción a gran escala y consumo masivo mediante la creación de sociedades de comunes rasgos viene a ser un anticipo de los métodos del capitalismo posterior. En su énfasis acerca de la posibilidad de alterar el contorno social que rodea al hombre, antes que cambiar, y pervertir, la naturaleza de este mismo hombre, se presenta como precursor de todos cuantos abogan por una planificación económica y social, sea capitalista o socialista. Su presencia en las ideas que originaron el movimiento anarquista que es importante e indiscutible. Ningún teórico social podía, entre 1840 y 1850, ignorar sus ideas, por fantasiosas que algunas de ellas pudieron perecer. «Durante seis semanas enteras me sentí prisionero de este genio singular», escribió Proudhon.[68] En otras ocasiones, sin embargo, se negaría a admitir la influencia de Fourier. «Ciertamente he leído a Fourier y me he referido a él en más de una ocasión. Pero vistas las cosas de lejos no creo que le deba nada».[69] No obstante la singular y en cierto modo infantil visión de la sociedad que Fourier propone, soporta gran parte del retrato de proudhon nos ofrece del mundo, y, en consecuencia, los de muchos anarquistas que son, intelectualmente, descendientes de Proudhon.

Si Fourier, con su insistencia acera de la naturaleza gregaria del hombre y su convicción de los logros a que puede aproximar la cooperación —en tan agudo contraste con su solitaria vida de célibe—, suministra el retrato de lo que podía ser la sociedad después de la revolución, el otro gran socialista utópico del primer cuarto de siglo XIX, Henri de Saint-Simón, pese a su contribución al desarrollo del concepto de revolución, no fue nunca un anarquista. Cierto que él creía que en la sociedad ideal el Estado sería innecesario y la acción política perdería sentido. «Los hombres que gestaron la Revolución, los hombres que la dirigieron y los hombres que desde 1789 hasta hoy han guiado a la nación, han cometido un grave error político. Todos se han dedicado a tratar de mejorar la maquinaria gubernamental, cuando esto debió de ser un proceso secundario y la administración deberían haber ocupado el primer lugar».[70] En definitiva, estas palabras suponen un anticipo a la frase de Marx que alude «al gobierno de los hombres cediendo el paso a la administración de las cosas». Sin embargo, esta «administración» que tanto admiraba Saint-Simón, dista mucho de la espontánea cooperación que palpita en los falansterios de Fourier o en la gestación de la industria por los obreros que propugnaron los anarquistas posteriores. En ese particular aspecto, los auténticos sucesores de Saint-Simon son ciertamente los

banqueros, y los capitalistas sus primeros discípulos. Son los grandes industriales y financieros del siglo XIX y no los dirigentes revolucionarios quienes deberían reclamar el parentesco intelectual con Saint-Simon.

Sin embargo, la influencia que Saint-Simon ejerció sobre Marx fue realmente intensa. Saint-Simon es el primer pensador que ha estudiado el devenir histórico en tiempo de la lucha entre las clases económicas y sociales. Creía también que el proceso de la historia estaba del lado de la Revolución, creencia que, una vez incorporada por Marx a los cauces hegelianos, se convertiría en el factor psicológico individual que más contribuiría a la difusión del marxismo. Las enseñanzas desperdigadas, sistemáticas y caprichosas de Saint-Simon fueron objeto de discusión en las décadas que siguieron a su muerte en 1827. Algunos de sus discípulos adoptaron el credo del maestro e hicieron de ese credo una nueva religión; otros desarrollaron su culto a la ciencia y dieron pie a los primeros estudios sociológicos; otros se convirtieron en personajes emprendedores, y empresas como el Canal de Suez o el ferrocarril París-Lyon-Costa Mediterránea se atribuyeron a su directa inspiración. Aunque no puede adscribírseles al movimiento anarquista, sus ideas, como las de Fourier, contribuyeron grandemente a suscitar la atmósfera intelectual que contempló el crecimiento de los dos anarquistas más importantes del siglo XIX: Proudhon y Bakunin.

Si en Francia los socialistas utópicos completaron la acción de la revolución Francesa indicando cómo podía ser la sociedad subsiguiente a la próxima y triunfante revolución social, los filósofos alemanes fueron los que proporcionaron el restante elemento esencial en el pensamiento de la nueva generación de revolucionarios, tanto de acción como teóricos, que surgieron en los años treinta y cuarenta. «Mis maestros auténticos son tres: ante todo la Biblia, luego Adam Smith y, por último, Hegel»[71] escribía Proudhon; pero en su obra alienta más la inspiración de éste último que la de las otras dos fuentes. Al mismo tiempo que él, Bakunin experimentaba, como todos los intelectuales rusos de su generación, la impronta de Hegel, respondiendo a la misma con toda la violencia de su apasionada naturaleza. Como escribiría más tarde, a través del estudio de Hegel se había «levantado para nunca más volver a caer».[72]

La revolución Francesa había demostrado que era posible destruir las viejas formas de gobierno. Los socialistas utópicos esbozaron entonces cuadros idealizados de la apariencia que debía revestir el nuevo orden. Pero fueron los hegelianos quienes proporcionaron a la nueva generación de revolucionarios la convicción de que la historia estaba de su parte, y los proveyeron de una filosofía en pro del cambio radical. Los sucesores de Hegel, los «jóvenes hegelianos», prohijaron la doctrina del maestro y la orientaron por cauces revolucionarios. Mientras el propio Hegel se había servido de su doctrina filosófica como de un medio de justificar el vigente estado prusiano, los que le sucedieron, según índica Marx, esgrimieron la dialéctica como

bandera y la convirtieron en filosofía de la revolución. Puesto que, de acuerdo con Hegel, todo lo real es racional, los jóvenes hegelianos creyeron que nada se oponía a una reconstrucción del mundo de modo que llegase a satisfacer las demandas de la razón. Dado que la historia progresa dialécticamente, haciendo que todos los conflictos contribuyan a una nueva síntesis, era forzoso que el choque de clases o la sucesión de revoluciones condujeron a un orden nuevo. Y fue siguiendo estas líneas de pensamiento como Marx elaboró su doctrina de la lucha de clases, que terminaría con la dictadura del proletario. Otros autores, sin embargo, influidos también por Hegel, contribuirían al desarrollo de doctrinas puras y exclusivamente anarquistas. En tanto que Marx y otros intelectuales, como, por ejemplo, Moses Hess, combinaban la doctrina de la lucha de clases con la concepción hegeliana del Estado en beneficio de la idea del estado comunista, según la cual un Estado todopoderoso y eminentemente racional terminaría por abolir las clases sociales, integrando al conjunto de los individuos en un todo armonioso antes de que aquel desapareciera definitivamente, hubo otros autores hegelianos, Proudhon entre ellos, que vieron la síntesis final en la desaparición inmediata de este Estado.

Wilhem Weitling es el más importante de cuantos revolucionarios del periodo 1830-40 influyeron de manera directa en las doctrinas anarquistas subsiguientes. Nacido en el seno de una familia de modesta condición, hijo ilegítimo de una doméstica alemana y de un oficial de las tropas napoleónicas, aprendió el oficio de sastre, estableciéndose primero en Zurich, donde conoció a Bakunin, y más tarde en París, donde se relacionó con Marx. Ni Marx ni Bakunin lograron hacer de él un verdadero hegeliano. Es a Saint-Simon y a Fourier a quienes Weitling debe buena parte de sus concepciones. Pero nunca desterró de su espíritu los resabios del primitivo cristianismo, la convicción de que Cristo fue el primer comunista, un hombre que había predicado contra la propiedad y el acopio de riqueza; un hombre que, cómo él, había sido un bastardo y a quien rodearon prostitutas y pescadores. Aludía de continuo a Thomas Müntzer y a Juan Leyden, considerándose en cierto modo como su sucesor al predicar que las ideas democráticas eran «un fluido de cristiandad».[73] En 18387 publicó su obra *La humanidad tal como es y tal como debería ser* (Die Menscheit wie sie ist und wie sie sein sollte), y, en 1842, sus *Garantías de Armonía y Libertad* (Garantien der Harmonie und Freiheit). Combina en estos textos la convicción de que la lucha de clases ha de generar la revolución con ideas de matiz ligeramente anarquista. En su *Evangelio de un pobre pecador*, publicado tres años después, añade su propia versión de las doctrinas y las enseñanzas cristianas. «La sociedad perfecta no requiere gobierno, sino sólo una sencilla administración; carece de leyes, y en su lugar existen obligaciones; no tiene sanciones, sino sólo medios de corrección»,[74] pone Bakunin en labios de Weitling. Hallamos en estas palabras ideas muy aproximadas a las de Godwin, al que

probablemente Weitling no había leído, así como de Saint-Simon, del que seguramente conocía la obra. De Hegel proviene su creencia en una sociedad ideal cuyas leyes se corresponden con los dictados de la moral, de modo que dejan de producirse conflictos entre el individuo y la humanidad. Las concepciones de Weitling hallan quizá su mejor encuadre en el marco del comunismo utópico antes que en el de las doctrinas anarquistas, ya que imaginaban un Estado regido por una selección (al modo de Saint-Simon) de médicos, científicos y filósofos dotados de amplios poderes para organizar el trabajo. Al mismo tiempo se muestra contrario a la centralización y rechaza totalmente la idea de una economía monetaria, rasgo típicamente anarquista. También se muestra partidario de organizar el conjunto de la economía mediante el tráfico o intercambio de productos, permitiendo así que el trabajo de cada cual quede referido a lo que produzca por sí mismo; en esta comunidad, esos productos serían objeto de canje directo. Es ésta una idea que obsesiona a los reformadores sociales: Robert Owen, soñaba con el «intercambio equitativo nacional del trabajo», y Josiah Warren, uno de sus discípulos norteamericanos, abría en Cincinnati en 1846, una *time store* donde los clientes obtenían crédito conforme a la cantidad de trabajo que habían exigido los productos que entregaban a la tienda. Más tarde Proudhon desarrollaría a fondo la idea, y la abolición del dinero se convirtió en el lugar común de numerosos programas anarquistas.

Con motivo del encuentro en Suiza de Weitling y Bakunin, éste se quedó altamente impresionado con la lectura de las *Garantías*, en cuyas páginas encontró la teoría de que una revolución puede realizarse «con el curso de la fuerza física, o bien con el poder espiritual o con ambos elementos de consumo. La espada no ha cedido totalmente el paso a la pluma, pero llegará un día en que ocurrirá así, y en que ocurrirá así, y entonces las revoluciones dejarán de ser sangrientas».[75] Sin embargo, en la práctica no sobraba el tiempo. Sólo apelando a los intereses materiales del pueblo podía desatarse la revolución; «esperar, como suele aconsejarse, significa tanto como renunciar a que sigan adelante nuestras aspiraciones».[76] Al poco tiempo de su entrevista con Bakunin, las actividades de Weitling lo enfrentaron no sólo con las autoridades de Zurich, sino también con algunos de sus amigos. «Llegará el momento en que no tengamos que rogar ni suplicar, sino *exigir*. Entonces encenderemos una enorme hoguera con los talonarios de bando, las letras en cambio, los testamentos, los cédulas de bienes raíces, los contratos de arrendamiento y los reconocimientos de deuda; entonces todos arrojaremos nuestras bolsas al fuego…». En la época de su encuentro con Bakunin, Weitling se dedicaba con el mayor afán a organizar una serie de agrupaciones o círculos comunistas, en los cuales, según parece, veía los núcleos mejor preparados para llevar a cabo la revolución, toda vez que se trataba de afiliados que pronto estarían en condiciones de adquirir lo medios

que se necesitaban y de abrir las puertas de las cárceles para contar con la ayuda de los reclusos. [77] Fueran las que fuesen sus ideas sobre la violencia en este período, no hay duda de que estaba convencido de que la revolución sólo puede emprenderla los que nada tiene que perder, y en este punto, como en otros, Bakunin está de acuerdo con Weitling. La nueva ética de la revolución, escribió, «sólo puede enseñarse de modo eficaz entre las oprimidas masas que hormiguean en nuestras grandes ciudades, sumidas en la mayor miseria».[78]

Son los que nada tienen, el *Lumpenproletariat* de los marxistas, los que no tienen participación alguna en los bienes de la sociedad, y no el próspero artesano que ha logrado hacerse con un poco de espacio en el mundo, los que se convierten en revolucionarios. De hecho, los movimientos anarquistas triunfantes del siglo XIX y principios del XX se apoyaron en una combinación de hombres como Weitling —artesanos capacitados, independientes y autodidactas— y los hombres como, por ejemplo, los expoliados campesinos andaluces.

No obstante, el mismo Weitling no era un revolucionario violento, aunque fuera a dar varias veces con sus huesos en la cárcel a causa de la índole subversiva de las ideas discutidas en el seno de los «círculos comunistas de trabajadores» que fundó. Después de la revolución de 1848, momento que aprovechó para volver en seguida a Alemania, partió para los Estados Unidos, donde pasó el resto de su vida entregado a estériles intentos de organizar comunidades que no dejaban de ser una utopía.

Lo que realmente quilata el perfil de los socialistas utópicos en relación con los grandes movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX, fueras de tono anarquista o comunistas, no son las a menudo patética tentativas de Weitling para llevar a la práctica sus ideas, sino su acierto al extender la creencia de que los cambios económicos y sociales deben tener preferencia sobre las reformas meramente políticas y de que discutir las relaciones entre productor y consumidor, o entre capital y trabajo, es más importante que los argumentos en torno a las formas constitucionales y las instituciones políticas.

Esta preeminencia de la «cuestión social» tiene su origen en las condiciones económicas y sociales de las primeras décadas del siglo XIX, período en el que los nuevos tipos de industria y los nuevos cauces de la técnica, junto con la existencia de una población urbana cada día en aumento dentro de la Europa Occidental, crearon toda clase de enfrentamientos y problemas, tanto sociales como políticos. Los tumultos provocados por los trabajadores de la industria lionesa de la seda, o los de Silesia en 1841, demostraron bien a las claras el poder de que disponían la nueva clase obrera. Los estallidos de un exaltado sentimiento obrero que sacudieron París, Berlín y Viena, reduciendo a la nada el sosegado cauce de las revoluciones burguesas de 1848, sirvieron para demostrar a los dirigentes revolucionarios la fuerza que los nutría, siempre y cuando supieran cómo organizar y canalizar las vagas aspiraciones

de la clase obrera en una verdadera filosofía de la revolución. «*On a fair une révolution san une idée*», se lamentaba Proudhon en 1848. En el futuro no faltarían justificaciones ideológicas a los arrebatos revolucionarios. Después de los sucesos de 1848, Marx, Engels, Proudhon y Bakunin, se entregaron a la tarea de difundir las lecciones aprendidas. Con ellos se inicia el moderno movimiento revolucionario; marxistas y anarquistas empiezan a formular sus posiciones opuestas en torno a los objetivos que debe llenar una revolución, y a dar consignas, también de diferente signo, sobre cómo llevarla a cabo con éxito.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III

RAZÓN Y REVOLUCIÓN: PROUDHON

“Mon malheur est que mes passions se confondent avec mes idées; la lumiére qui éclaire les autre hommes, me brule”. *Proudhon*.

1

«¿Qué es la propiedad? La propiedad es un robo». Esta frase se publicaba en un folleto de Pierre-Joseph Proudhon en 1840, y estaba destinada a convertirse en uno de los más efectivos lemas revolucionarios del siglo XIX. Con ese folleto empezó la reputación de su autor, quien al publicarlo tenía treinta y un años. El ambiente social en el que discurrieron sus años jóvenes puede servir para explicarnos tanto su doctrina como la aceptación que las clases trabajadoras le dispersaron. Proudhon era oriundo de Besançon, en la región del Franco Condado, y aunque más tarde residió en Lyon y en París, su sensibilidad moral y política continúo siendo la de un joven puritano de provincias, sorprendido y horrorizado a un tiempo por el lujo, la prodigalidad, la decadencia y la corrupción de la gran ciudad, *centre de luxe et des lumières*, según sus propias palabras.[79] La familia de Proudhon era de origen campesino, aunque en el tiempo de su nacimiento formaran ya parte del cuerpo de la clase media baja de la ciudad. Una vez siquiera, Marx tiene razón cuando alude Proudhon como un *petit-bourgeois*. Su padre era un artesano (anteriormente había trabajado como tonelero) que terminó por abrir un pequeño establecimiento de bebidas y hospedaje. La fortuna, sin embargo, no le sonrió, por lo que la familia vivía muy humildemente. El joven Proudhon atribuía este estado de cosas a la rotunda negativa de su padre a transigir con los abyectos sistemas que entonces regían el comercio. «Vendía la cerveza casi al precio de coste; lo que deseaba era una vida sencilla, y, así el pobre hombre los perdió todo».[80] Al mismo tiempo, su madre representaba el ideal de las virtudes campesinas de independencia y frugalidad que tanto influirían en su concepción de la sociedad ideal. Proudhon se enorgullecía de su origen. «Mis antecesores eran, por una y otra rama trabajadores libres… conocidos por su firmeza en la oposición a la pretensiones de la nobleza… En cuanto a la nobleza de raza, *yo son un noble*».[81] De muchacho fue pastor y, durante el resto de su vida, mantuvo viva en el recuerdo la belleza de la campiña de su provincia natal, los mismos paisajes que su amigo y compatriota Gustave Courbet evocarían con tanta

vitalidad en el lienzo. La concepción del mundo que Proudhon tenía era agrícola, y la sociedad ideal, por él propuesta, era una comunidad de saludables, independientes y laboriosos campesinos. A lo largo de sus escritos, lo mismo que acontece con no pocos anarquistas, posteriores, palpita una gran nostalgia de las desvanecidas, y a menudo imaginarias, virtudes de aquella sencilla sociedad rural de antes de que las máquinas y los falsos valores de fabricantes y financieros la corrompieran.

Proudhon era un autodidacta, y en las páginas de sus obras abundan las pruebas de un conocimiento singular, carente de todo sistema; lo que es lógico en quien a aprendido por su propio esfuerzo. En su primera juventud fue aprendiz de impresor (desde siempre, del seno de la industria impresora han salido graves y reflexivos anarquistas), y al mismo tiempo, sin ayuda de profesores, aprendía hebreo, latín y griego. Leyó también gran número de libros sobre religión y filosofía y formuló algunas teorías más o menos documentadas sobre etimología. Por último, en 1838 obtuvo una beca para cursar estudios en París, concedida por la Academia de Besançon. A esta institución dedicó —lo que no deja de entrañar cierta ironía— su obra *¿Qué es la propiedad?*, aunque su «*Advertencia a los propietarios*», publicada dos años más tarde,[82] lo llevó ante los tribunales. El éxito obtenido por *¿Qué es la propiedad?*, así como el eco de sus controversias con las autoridades de Besançon, lo hicieron famoso. En el transcurso de su vida se acreditaría como un combativo periodista y como autor de folletos, amén de crítico implacable de la sociedad existente. Desde entonces, y como él mismo indica en *¿Qué es la propiedad?*, se dedicaría a estudiar «los medios de mejorar la condición física, intelectual y moral de la clase más numerosa y pobre (*la classe la plus nombreuse et la plus pouvre*).».

Dejando aparte su procesamiento y absolución, las obras que siguieron, siempre en torno al tema central *¿Qué es la propiedad?*, le proporcionaron considerable nombradía en los círculos radicales de Francia y del extranjero —en 1842, Carlos Marx tiene conocimiento de su obra—, pero no compensaciones económicas. Así le vemos en los años siguientes empleando en una firma de Lyon dedicada al transporte fluvial, donde tuvo ocasión de ampliar con el testimonio directo la visión de los problemas propios de la producción y del intercambio de bienes, y donde adquirió su primera experiencia al convivir con los militantes de la clase trabajadora. A pesar de que sólo fijó su residencia en París en 1847, hizo durante ese período varias visitas a la capital, y fue precisamente en esos años cuando trabó conocimiento con los otros grandes revolucionarios de su generación, especialmente con Marx y Bakunin. Ciertamente las implicaciones de sus escritos sobre la propiedad le habían dado fama de economistas radical, pues sus opiniones promovieron apasionados comentarios, más extremos aún cuando las recogió y las amplió en una extensa obra filosófica titulada *Système de Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misière*. Es característico de Proudhon —voluble, discursivo, exhaustivo— ocuparse de

argumentaciones en torno a la existencia de Dios, para terminar, pongamos por caso, con una crítica concienzuda sobre las teorías de la concepción. Sus apreciaciones en la citada obra se nos antojan influidas por una precipitada lectura de los clásicos, de la historia y la historia y la filosofía, y por su moral puritana la cual es posible que dictase las opiniones que emite acerca de la familia y el matrimonio. Pero, por encima de todo, refleja el impacto de la nueva y apasionada filosofía de Hegel entonces en boca de todas sus amistades parisienses (Marx, Bakunin y Kart Grün), y muestra las ideas contra las que Proudhon se enfrentaba. Eran éstas las de Fourier, Saint-Simon y los restantes «utópicos» franceses, quienes habían acuñando para uso del pueblo término tales como «socialismo» y «comunismo». Proudhon rechaza cualquier reorganización que consista en una simple ordenación de sus componentes. Para él carece de sentido cambiar las riendas del poder de un grupo a otro o dejar que la propiedad del capital pase de los propietarios del momento a otra serie de monopolistas explotadores de los pobres. «Quienquiera que para organizar el trabajo acuda a los conceptos de poder y de capital, miente, porque no hay más organización del trabajo que la supresión de este capital y este poder»[83] Asimismo Proudhon se opone a las vastas empresas industriales que tanto seducían a los sansimonianos como medio de desterrar la pobreza y la producción masiva que regía los falansterios de Fourier. Refuta también los planes propuestos por Etinne Cabet o Louis Blanc respecto a las comunidades donde todo pertenece a todos, pero en las que el trabajo queda sujeto a una rígida dirección centralizada. Tampoco merecen sus simpatías las teorías liberales entonces en boga, pues a pesar de haber aprendido economía en idénticas fuentes —Adam Smith, Ricardo, Say—, rechaza sus conclusiones de que la abolición de los aranceles y la práctica de un comercio internacional libre resolverían todos los problemas. Así vemos como en determinadas páginas de su *Système des Contradictions Economiques* se muestra partidario del comercio protegido y contrario al tráfico libre, con el argumento de que éste no lograría otra cosa que oprimir a los pobres mediante la acción de los mismos monopolistas que los explotan, pero a escala internacional.

En vez de sociedades basadas en la acumulación y circulación del capital y en el ejercicio de funciones de gobierno centralizadas, ha de ser el trabajo, realizado por el hombre lo que debe constituir el núcleo de toda organización social. «El trabajo es el primer atributo, la característica esencial del hombre»,[84] escribe. Una vez que el trabajo guarde relación directa con sus necesidades. Desaparecerá el problema de la explotación y cada cual trabajará para mantenerse a sí mismo y a su familia, sin beneficios para el propietario o patrón cuya actitud sea meramente pasiva. La propiedad —y cuando Proudhon se refiera a ella parece aludir exclusivamente a la tierra o al capital— es un robo porque el propietario se ha quedado con lo que debería pertenecer libremente a todos los hombres. En vez de propiedad, alega Proudhon,

«sólo puede darse la posesión y el uso bajo la condición insoslayable de que el hombre trabaje, dejándole momentáneamente en la posesión de las cosas que produce».[85]

La primera condición que Proudhon exige para restaura la relación directa entre lo que un hombre produce y lo que consume es la desaparición del sistema de crédito y cambio. Eliminados los financieros, los bancos y, desde luego, el dinero, las relaciones económicas entre los hombres retornarán a los primitivos cauces de una positiva simplicidad natural. De hecho, Proudhon realizaría en 1849 un frustrado intento de poner en práctica este reforma, dando cima a la creación de un Banco del Pueblo sin capital ni beneficios, en el que los clientes podían obtener el crédito proporcional a los productos que cada cual hubiera realmente elaborado, lográndose de este modo el intercambio de un producto por otro sin necesidad de dinero. «Debemos acabar con el imperio del dinero, haciendo que cada producto se convierta en la moneda corriente…»[86], escribió tras el fracaso de sus afanes por llevar a la práctica esta norma. Pese a su frustración e impracticabilidad, Proudhon no abandonaría nunca esta idea, la cual pasaría en convertirse en parte capitalísima de la concepción social que legó a sus sucesores.

Antes de escribir *Système des Contradictions Economiques* y los ensayos sobre la propiedad que le precedieron, Proudhon había leído la filosofía de Kant y la de Fitche, pero fueron sus contactos con los emigrados alemanes a París lo que orientó su pensamiento y le enseñó la jerga de la filosofía alemana, introduciéndole en el seno de la escuela hegeliana. Sus escritos de los años cuarenta abundan en especulaciones en torno al Sujeto y el Objeto, sobre las bases de la moralidad y la dialéctica. Fueron los intentos un tanto burdos de Proudhon por organizar sus *Système des Contradictions Economiques* al modo hegeliano lo que particularmente suscitó las ironías de Marx, cuya crítica de que «Herr Proudhon sólo ha tomado de la dialéctica el modo de expresarse» no parece exenta de cierta verdad. Marx reclama para sí la introducción de Proudhon por los vericuetos de la ideología de Hegel, y escribe al respecto: «Yo lo inicié para desgracia suya en el hegelianismo, pues por desconocer el alemán no podía estudiar el tema a fondo».[87] Marx embistió abiertamente contra las teorías económicas de Proudhon un año después de la publicación del *système*, en un libro que título, parodiando su subtítulo *Miseria de la Filosofía*. Lo que en realidad ocurría —cosa muy corriente en Marx— fue que las divergencias doctrinales no eran más que una máscara para ocultar las profundas diferencias personales que les dividían. Cuando Proudhon conoció a Marx, en el invierno de 1844-45, era ya un hombre famoso, y sus ideas eran objeto de comentarios y discusiones, mientras que Marx, aún no pasaba de ser un periodista alemán con tendencias radicales apenas conocido. Marx se dio cuenta en seguida de lo útil que le podía ser Proudhon, y de ahí que le sugiriera actuar como representante

en París de una asociación internacional cuyo objetivo era el de unir a los socialistas de diversos países mediante la correspondencia, sistema que propugna en la Internacional que Marx fundaría veinte años más tarde. Proudhon no se mostró muy entusiasmado con la idea. Cabe en lo posible que, a pesar de lo que le admiraba y de la pasión que despertaba en él el descubrimiento de la nueva filosofía alemana, cayera en la cuenta de lo difícil que sería la colaboración con Marx. Y, ciertamente, existían ya divergencias que la respuesta de Proudhon deja entrever claramente: «Busquemos de consuno, si éste es su deseo, las leyes de la sociedad, el modo cómo se debe realizar, el proceso mediante el cual acertaremos a descubrirlas, pero, por lo que más quiera no caigamos en el error, después de haber demolido todos los dogmatismos *a priori*, de querer adoctrinar a los demás; no cometamos la equivocación de nuestro Lutero, que, después de haber arremetido contra la teología católica, procedió de inmediato, provisto todavía de las bulas y anatemas de la excomunión, a fundar otra teología protestante».[88] Con estas palabras se ponían por primera vez de relieve las diferencias de tácticas entre los movimientos obreros franceses y alemanes —que tanto caracterizarían a la historia socialista que siguió—, mientras la ruptura entre Marx y Proudhon marcaba la pauta de lo que más tarde separó a Marx de Bakunin y que escindiría para siempre el movimiento internacional de la clase trabajadora. A la tentativa de ganarse la cooperación de Proudhon, siguió el ataque en toda regla lanzado por Marx en su *Miseria de la filosofía*. Marx era mejor filósofo y economista que Proudhon, y muchas de sus críticas de las concepciones del francés están plenamente justificadas. No obstante, alienta un fondo de verdad en la réplica de Proudhon a la diatriba de Marx. «Lo que viene a significar la obra de Marx es lo mucho que lamenta que mis juicios fueran en todos aspectos idénticos a los suyos y que yo me anticipara en exponerlos».[89]

Es necesario aclarar que la importancia de las primeras obras de Proudhon no radica simplemente en sus especulaciones teóricas, por sugestivas que se nos antojen, ni en frases del calibre «la propiedad es un robo» o «la clase más numerosa y pobre», lugares comunes todos de la retórica revolucionaria, sino que reposa fundamentalmente en el conjunto de su concepción acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad. Como hemos visto, lo que en opinión de Proudhon caracteriza al hambre es el trabajo, y el que no trabaja deja de ser hombre y de llevar una vida moralmente saludable. En consecuencia, el cotidiano quehacer es tanto una necesidad social como una virtud moral, y proporciona a un tiempo el elemento básico de la vida económica y social y la norma ética por antonomasia. Aunque Proudhon era un intelectual y admite el valor del trabajo en esta índole, cuando alude al factor trabajo lo hace pensando en el campesinado o en el artesano. Si en la línea del pensamiento de Marx es el proletariado la clase destinada por las leyes inmutables de la historia al logro del triunfo, para Proudhon el proletariado sólo es la clase a

través de cuyos afanes y sufrimientos se haría posible un orden nuevo tanto moral como social. El sentido de la dignidad del trabajo y la necesidad de preservarlo de la degradación impuesta por las máquinas y de la explotación infligida por el sistema capitalista, palpita en toda la obra de Proudhon, y esta idea de la tarea que el trabajador debe imponerse, así como de su misión en el mundo, constituye la base de todo el pensamiento anarquista subsiguiente.

Sin embargo, la doctrina de Proudhon acerca del puesto vital que ocupa el trabajador en la sociedad no le impidió ver las fallas y los defectos que padece este mismo trabajador, fallas que él conocía de sobra. Notó, en efecto, el cúmulo de tareas de la clase trabajadora, y lo mismo para él que para su primer amigo y discípulo, el pintor Gustavo Courbet, los trabajadores eran, antes que nada, individuos y no el simple y anónimo símbolo de la dignidad del trabajo, tal como aparecen en la obra pictórica de otro contemporáneo, Jean François Millet. De acuerdo con Proudhon, «el hombre, antes de que el destino lo convierta en tirano o en esclavo, es tirano o esclavo por voluntad propia; el corazón de los proletarios es como el de los ricos, un sumidero de ardiente sensualidad y un antro de suciedad e hipocresía».[90] «El mayor obstáculo que la igualdad a de vencer no es el aristocrático orgullo de los ricos, sino el egoísmo indisciplinado de los pobres». Para cambiar la naturaleza del hombre, no basta con cambiar las instituciones de la sociedad. Cualquier reforma realista entraña la reforma moral del individuo. «El hombre es por naturaleza un pecador; es decir, no es un ser malvado en su sustancia, sino más bien un ser de imperfecta hechura cuyo destino se centra en una perenne lucha para encarnar el ideal de hombre».[91] En este punto surge una nueva diferencia con utopistas como Saint-Simon y Fourier, para quienes bastaba un cambio en el ambiente social del hombre para cambiar su naturaleza, y con Marx, para el que la moralidad se hallaba enteramente supeditada a las circunstancias materiales. La insistencia de Proudhon en la necesidad de un esfuerzo voluntario por parte del individuo fue recogida por la teoría y la práctica anarquistas posteriores, e igualmente por toda una escuela del pensamiento socialista francés.

La conciencia que Proudhon tenía de la frágil naturaleza del hombre y de su pecado original lo colocó mucho más cerca de Dios que la mayoría de los anarquistas. Para él, Dios y el hombre se hallan enfrentados, y su lucha es la de este hombre con la parte más sana de su espíritu. «Pero Dios y el hombre, pese a la necesidad que encadena el uno al otro son irreductibles; lo que los moralistas han llamado, recurriendo a una mentira piadosa, la lucha del hombre consigo mismo, no es en realidad más que la lucha de este hombre contra Dios, la contienda de la reflexión contra el instinto, la lucha de la razón, el discurso, la opción y la contemporización contra la pasión impetuosa o fatal, y constituye, en definitiva, una prueba irrefutable de esta irreductible condición».[92] Si las ideas de Proudhon sobre

la organización de la sociedad se basan en la creencia en la posibilidad de leyes económicas y sociales racionales, su concepción de la naturaleza humana se basa en la comprobación del poder de los irracional y del constante esfuerzo que se le exige al hombre para imponer el elemento racional. El orden propugnado para el futuro no es una utopía fácilmente alcanzable en un plazo inmediato, y cuando Proudhon escribió en su cuaderno de notas las palabras «Libertad, Igualdad, Fraternidad: yo diría mejor Libertad, Igualdad, Severidad»,[93] sabía perfectamente lo que pretendía expresar.

Esta percepción de la innata violencia en el hombre y de la importancia que en su conducta presenta el factor irracional, hizo que los intelectuales posteriores de derecha, y también los filósofos de la violencia anarquista, consideraran comprobar si incidencia en la propia obra y la personalidad de Proudhon, en el sentido de que los aspectos contradictorios que observó en la naturaleza humana quedan también plasmados en su conducta y en sus escritos. Su violento carácter no le movió, sin embargo, a tomar parte directa en ninguna revolución. Aunque en el curso de la revolución de 1848, en París, pudiera exclamar que estaba «oyendo el sublime horror de los cañonazos», no se sentía, como Bakunin, irresistiblemente atraído hacia el mismo centro de la revuelta. Por el contrario, la línea general de su pensamiento se muestra decididamente partidaria de los métodos pacíficos, sin que pudiera ocultar su temor de que la revolución trajera consigo una nueva tiranía. «No debemos partir del supuesto de que la acción revolucionaria sea el único medio de llevar a cabo la reforma social —escribía Marx poco antes de su ruptura—, y porque tal acción conduciría simplemente a la fuerza y a la arbitrariedad; en resumen, supondría una contradicción».[94]

La violencia del carácter de Proudhon reviste un matiz más personal y se dirige, mediante estallidos de alarma, a gentes tales como los judíos y los homosexuales, y de rebote, contra Inglaterra. En algunas ocasiones se manifiesta rigurosamente opuesto incluso al derecho de la sociedad a sancionar a sus miembros, y otras veces por el contrario, clama por el uso de la pena de muerte, y, en casos extremos, por la aplicación de la tortura.[95]

Hacia el final de su vida, Proudhon intentó arbitrar medios para canalizar los instintos violentos del ser humano por cauces y objetivos racionales. Culpaba a estos instintos de las guerras y consideraba que un sistema de derecho sólo tenía efectividad, fuera nacional o internacional, si disponía de los ingredientes necesarios para combatir los sentimientos de odio y de venganza naturales en el hombre. En la sociedad que observaba, la guerra, debido a sus implicaciones psicológicas, era absolutamente inevitable. Pero como los esfuerzos para reducirla a determinadas proporciones por medio de acuerdos se iban debilitando, no quedaba otra alternativa que la de abogar por su desaparición. «El siglo XIX, si quiere cesar en su decadencia, ha de imponerse como meta acabar con el militarismo».[96] La guerra sólo se

extinguiría una vez se llevara a cabo la revolución social, que proporcionaría el medio adecuado de anular los instintos de odio y venganza en beneficio de un sistema legal que gozara del general respeto.

El extremado puritanismo que se observa tanto en la obra como en los escritos de Proudhon, en especial en lo tocante a las cuestiones sexuales, procede de su convicción de la naturaleza violenta, ciega y destructiva de los instintos humanos. En efecto, una de las ventajas del trabajo riguroso sería la de amenguar la intensidad del apetito sexual, lo que al mismo tiempo actuaría como instrumento de control sobre el crecimiento de la población. Proudhon era un ferviente antifeminista; el puesto de la mujer, según él, está en el hogar, y no tiene más alternativa que la de convertirse en ama de casa o en mujer frívola. Proudhon estuvo, efectivamente, muy vinculado a su madre, y las cualidades campesinas de frugalidad y abnegación que halló en ella quedan en su obra elevadas al rango e máximas virtudes espirituales de la mujer. Su esposa respondía por entero a esta concepción. Después de encontrarse en plena calle con una singular muchacha que, a juicio suyo, ofrecía todos los rasgos de una honesta trabajadora, Proudhon, le escribió: «Tras las consideraciones de edad, fortuna, semblante y moral, viene la de la educación, y a este respecto me permitiría que le diga, señorita, que siempre sentí desprecio por la mujer altiva, la artista o la escritora…, pero la mujer hacendosa, sencilla, graciosa, espontánea, entregada a sus menester…, en suma, la que posee las cualidades que a mi modo de ver la adornan a usted tiene todo mi respeto y admiración».[97] (Lo cierto es que en su caso, ese peculiar sistema de elegir esposa dio tan buen resultado como otro cualquiera).

La familia, pues, constituye en Proudhon, la base sobre la que descansa su sociedad ideal, punto en el que difiere una vez más de los patrones seguidos por los socialistas utópicos. «*Point de famille, point de cité, point de république*»,[98] escribió. En la sencillez, creada a la imagen campesina, que reinaba en el seno de su familia (admirable reproducida en el famoso lienzo de Courbet) halló proudhon, tal como manifestaba a los demás, una evasión de las tenciones que los atenazaban. Lo que hizo de él un revolucionario tan eficiente fueron sus propios apasionados e instintos sentimientos, y, sin querer olvidad su riqueza cultural ni sus intentos de sistematizar una filosofía revolucionaria, fueron esos sentimientos, como Proudhon observó por sí mismo, lo que le proporcionaron el vigor de que dio pruebas, a pesar de ser también, culpables, de ciertas inconsistencias de su pensamiento, de su violencia y sus prejuicios. Proudhon sintetiza esta faceta de su ser con una observación trascrita en su cuaderno de notas: «¿De dónde proviene esta pasión por la justicia que me atormenta, irrita y apesadumbra? No puedo explicármelo. Sólo sé que es mi Dios, mi religión y mi ser, y que si trato de justificarla con argumentaciones filosóficas, fracaso en el empeño».[99]

2

En los libros y folletos que Proudhon escribió en los años cuarenta y se ocupó fundamentalmente de plasmar sus opiniones filosóficas y económicas, sin aludir excesivamente a la organización política que tendría la sociedad cuando se hubieran logrado los cambios que él propugnaba sobre la propiedad de los medios de producción y el sistema de cambio. Lo que sí aparece claro es desde un principio es su repulsa de la idea del Estado. «¿Qué es el gobierno?», se preguntó en 1840, y, para responderse, acudió a la explicación sansimoniana: «El gobierno es la economía pública, la suprema administración del trabajo y de los ingresos de la nación».[100] Más tarde, en su ¿*Qué es la propiedad*?, vuelve a insinuarnos la dirección en que se orienta si pensamiento político: «La libre asociación y la libertad, limitadas sólo por el mantenimiento de la igualdad en los medios de producción y la equivalencia en el cambio, constituyen la única forma posible de sociedad, la única auténticamente justa. La política es la ciencia de la libertad; el gobierno del hombre por el hombre, sea cual sea el nombre que quiera dársele, no significa más que opresión. La más alta perfección en la sociedad es la conjunción del orden y la anarquía».[101] Fueron, sin embargo, las experiencias de proudhon en el curso de la revolución de 1848 lo que le impulsó a ocuparse de la problemática de la organización política y económica de la sociedad, conduciéndole a la elaboración del doble programa que sintetizó cuando dijo: «Nuestra idea del anarquismo es doble: no al gobierno, tras decir no a la propiedad».[102] Es precisamente esta negación del gobierno y de la propiedad lo que hace de Proudhon el primero de los pensadores anarquistas auténticamente puros y efectivos.

A pesar de que ya en 1848 era Proudhon ampliamente conocido como autor de distintos folletos revolucionarios, sus contactos con las organizaciones activistas habían sido hasta entonces escasos. Es cierto que en Lyon estuvo en contacto con un organización radical casi secreta, la de los Mutualistas, nombre que más adelante restablecieron sus propios seguidores, y que pudo comprobar la fuerza potencial que albergaba el proletariado industrial, pero por instinto se oponía a cuanto entrañara acción política; los objetivos, los métodos y los motivos de los demócratas liberales de la clase media, y los propuestos por los partidarios de las ideas de Saint-Simon y de Fourier, no le causaban más que escepticismo. Sin embargo, la Revolución de 1848 lo obligó a tomar parte en las actividades del género que tan claramente atentaban contra sus principios. El clima de apasionamiento general hizo mella en él, y, así, puedo vérsele en plena calle, entregado a la tarea de ayudar a descuajar un árbol para hacer con él una barricada: el único acto revolucionario de su vida del que se tiene noticia. Por esa misma época redacta un folleto apremiando al pueblo para que derrocase a Luís Felipe, permitiéndole, además, que lo eligieran como su

diputado ante la Asamblea Nacional. No obstante, nunca dejó de tener por falsos los objetivos de esa revolución. En lugar de la revolución social y de la reforma general del sistema de la propiedad, los dirigentes de la Segunda República sólo parecían interesados en llevar a cabo cambios políticos y constitucionales. Incluso la tentativa de patrocinar la acción económica que suponían los Talleres Nacionales, por cuya implementación había abogado hasta entonces Louis Blanc, y que el gobierno prohijó, con algunas modificaciones, en un vano esfuerzo para afrontar el creciente desempleo y malestar, se le antojaba a Proudhon una iniciativa basada en principios falsos, pues se limitaba a sustituir la coerción privada de los patronos por la del Estado. En consecuencia, la carrera de Proudhon en la Asamblea Nacional fue totalmente negativa. «Voté contra la constitución no porque contenga cosas que yo desapruebe o porque no contenga las que yo favorezco. Si voté contra es, precisamente, porque se trata de una Constitución».[103] A Proudhon lo decepcionó el que la Asamblea no le permitiera llevar sus planes de reforma económica. Cuando trató de someter a su aprobación un proyecto organizado el sistema de impuestos por el que las fortunas privadas quedaban ampliamente gravadas a fin de permitir la concesión de créditos bancarios y subsidios a los campesinos y trabajadores, se vio acogido con risas de incredulidad, al mismo tiempo que el salón de sesiones se vaciaba rápidamente. Tampoco, como ya hemos visto, alcanzó mejor destino su tentativa de formar en 1849 un Banco del Pueblo organizado por iniciativa privada.

La experiencia de 1848 le desengañó profundamente, y su primera reacción fue de intensa pesadumbre. «Sí, hemos sido derrotados y humillados; sí, gracias a nuestra indisciplina e incapacidad para la revolución, estamos todos dispersos, encarcelados, desarmados y mudos…».[104] Desde 1849 en adelante, Proudhon renunciaría, en beneficio de su obra, a inmiscuirse en la política y en las reformas de este matiz, para convertirse paulatinamente en un genuino anarquista.

En enero de 1849 Proudhon publicó un violento ataque contrate Luís Napoleón quien hacía poco tiempo que lo habían elegido como presidente de la República, lo que le valió ser procesado por delito de sedición. Durante algunos meses logró vivir escondido, pero en junio fue detenido y encarcelado; no obstante los tres años que duró su reclusión la mayor parte de este tiempo lo fue en condiciones que le permitieron redactar artículos y ver a su familia y a sus amigos. El resto de su vida (proudhon murió en 1865) tuvo que ganarse precariamente la existencia escribiendo folletos y colaborando en los periódicos, consolidando su reputación de intelectual totalmente libre e indomable, al que no podían silenciar ni las penas de prisión ni el exilio. En cuanto a su actitud ante Luís Napoleón, fue de una flexibilidad sorprendente en él. Al carecer el golpe de Estado de 1851. Proudhon dispensó incluso una buena acogida a su dictadura. Sus razones resultan confusas y contradictorias. Por una parte —como aquellos filósofos del siglo XVIII que creían en el déspota

benévolo—, no había perdido por completa la esperanza en Luís Napoleón atendiera sus proyectos relativos a una reforma impositiva y al libre crédito, y, por otra, la figura del dirigente se le aparecía a Proudhon como una salvaguardia contra la restauración borbónica, que, en ese momento de organizar una democracia burguesa, se presentaba como la única alternativa posible. Asimismo parece que en su aceptación del golpe de Estado hubo por parte de Proudhon un elemento de alegría por el mal ajeno. Al igual que acontecería en 1932 con los comunistas alemanes, más dispuestos a favorecer el ascenso al poder de Hitler que a colaborar con sus opositores de la social-democracia, también Proudhon creía ver en la dictadura un medio de batir a sus adversarios y su paso previo hacia la revolución, una etapa en el colapso final de la sociedad establecida, susceptible de preparar el camino de una auténtica reforma económica y social.

La acogida que dispensó Proudhon a la dictadura de Luís Napoleón, así como sus ataques a la democracia liberal y al sufragio universal, imprimieron un extraño signo en su reputación. En el siglo XX. Algunos miembros de la extrema derecha lo han aclamado como a uno de sus precursores, y se le ha conceptuado como antecesor de Maurras y de la *Action Française*, llegándose incluso, bajo el régimen de Vichy, a su exaltación como representante genuino del verdadero socialismo «francés» en contraste con la familia de los marxistas rusos. En verdad, no resulta fácil integrar a Proudhon dentro de la tradición del pensamiento político liberal «progresista». Su denuncia a la naturaleza violenta e irracional del hombre, su puritanismo, su desprecio por las elecciones, por los parlamentos y la terminología de la jerga gubernamental democrática, bastarán para explicar la atracción que en ocasiones ha ejercido sobre pensadores de corte fascista. Pero cometeríamos un grave error si consideráramos estos rangos como el núcleo doctrinal o si la tildáramos de profeta de las dictaduras del siglo XX atendiéndonos a la favorable actitud desplegada con motivo de la accesión de Luís Napoleón al Poder.

Su obra *La revolución social demostrada por el golpe de Estado del 2 de diciembre*,[105] que tanto dañó la reputación de Proudhon entre los demócratas liberales, lo mismo en su tiempo que posteriormente, no hace más que demostrar que él mismo se encontró en una posición un tanto ambigua. Los sucesos de 1848-51 habían demostrado la ingrávida posición del pensamiento político y económico convencional. Desde 1789, ninguno de los regímenes políticos franceses había sido capaz de asegurar los «principios del 89», que Proudhon definía como libertad de utilizar la propiedad y libertad de trabajo, así como una división natural e igualitaria de este trabajo libre, basada más en las capacidades de cada cual que en los privilegios de cuna. La historia de los últimos sesenta y cuatro años, decía proudhon, había demostrado claramente que no era posible la instauración de un gobierno despótico. Aparece entonces como salida necesaria la organización de una sociedad

que se basara, no en un gobierno central con funciones permanentes, sino en el juego ininterrumpido, pero cambiantes de interés: «Si existe un gobierno, sólo puede ser el resultado de una delegación de funciones, convenciones o federación; en una palabra; del libre y espontáneo consentimiento de todos los individuos que integran la comunidad del Pueblo, cada uno de los cuales alega y reclama la garantía de sus propios intereses. De este modo, el gobierno caso de que exista uno, deja de ser la autoridad que ha sido hasta el momento para erigirse en representación de las relaciones que presiden todos los intereses diamantes de la libre propiedad, trabajo, comercio y crédito, t adquirir un valor meramente representativo, como ocurre con el papel moneda, que sólo tiene valor por lo que representa».[106] Si se organiza la sociedad sobre la base de una acción reciproca de intercambio, y si esta organización se fundamenta, además, en la «relación existente entre libertades e intereses». Entonces, nos dice Proudhon, se desvanece toda diferencia entre la economía y la política. «Para que se dé una relación entre los intereses, de modo que respondan y hablen por sí solos, formulen sus demandas y peticiones actuando… En última instancia, todos son el gobierno, de modo que mal puede decirse que éste exista realmente. Así pues, el sistema de gobierno se sigue de su propia definición: hablar de gobierno representativo significa hablar de relación de intereses, y hablar de relación entre intereses significa ausencia de gobierno»[107]

Pero no fue por mucho tiempo que Proudhon abrigó la esperanza de que Napoleón III diera acceso a una nueva sociedad en la que el gobierno abriera el camino a una libre acción recíproca dentro del marco de una economía descentralizada y mediante el concurso de distintos grupos sociales. En su lugar, los monopolios que Proudhon había atacado, tan denodadamente, la policía y los burócratas a quienes había denunciado, las ideas económicas y sociales que había rechazado, ahora todo parecía más firmemente enraizado que nunca en la sociedad francesa. Sin embargo, las ideas que la revolución de 1848 y la Segunda República le había obligado a desarrollar continuaron formando el sistema nervioso de sus escritos posteriores. La única esperanza de llegar a las reformas más económicas que Proudhon propugnaba residía en la completa organización de la sociedad, de manera que los intereses económicos, adecuados y equitativamente ordenados, cooperaran en provecho mutuo y sin intervenciones de ninguna autoridad central. «Lo que arbitramos, en lugar del gobierno, será una organización industrial —escribía Proudhon en 1851—; en vez de leyes tendremos contratos…, y en el puesto de los poderes políticos dispondremos las fuerzas económicas».[108]

En los escritos que median desde el año 1848 hasta su muerte, que constituye una abundante literatura, Proudhon oscila entre los comentarios a la política del momento y la exposición detallada de los puntos antes mencionados. Pero lo cierto es que, dejando a parte la circunstancia de que entre 1858 y 1862 tuviera que buscar refugio

en Viena para escapar a una nueva pena de prisión se volvió menos revolucionario. Lo que fundamentalmente le interesaba era poner en relieve las contradicciones de la sociedad y predicar la inevitabilidad del cambio, pero no detallar lo que sería esta sociedad después de la revolución. Esto le impide trazar el sugestivo y preciso (aunque a menudo ridículo) plan de un Godwin o un Fourier, al tiempo que deja pendientes de resolución y ello es un mal endémico en el pensamiento anarquista, las dificultades que surjan de la aplicación de su ideario social. En *De la Justicia en la Revolución y a al Iglesia*, [109] su obra más extense, Proudhon recurre a la naturaleza del hombre como única garantía para la puesta en práctica y normal progreso del anarquismo por él propugnado. La justicia, principio fundamental de la sociedad, no es ni revelada por Dios ni se halla enraizada en la naturaleza, sino que es una «facultad del alma» que requiere solícita atención. «La justicia, tal como nos enseña el ejemplo de los niños y de los salvajes, es de entre todas las facultades anímicas la que más tardía y lentamente se desarrolla; necesita de una disciplina educación en la lucha y en la diversidad»,[110] escribe Proudhon, y agrega: «Cuando se desarrolle en los hombres este sentido de la justicia, las relaciones mutuas vendrán presididas por el respeto hacia la dignidad humana, que surgirá espontáneo en ambas partes; y ello en cualquiera persona y ante cualquier circunstancia que suponga un atentado contra esta dignidad, sin que importen los riesgos que para su defenece sea necesario correr».[111] Y más adelante escribe: «¿Qué es lo que garantiza la observancia de la justicia? Pues exactamente lo mismo que garantiza el respeto del comerciante al dinero: la confianza en la reciprocidad; es decir, la justicia misma. Para los inteligentes y los que se consideran libres, la justicia es la razón suprema de sus decisiones».[112] Con estas palabras, lo que hace Proudhon es recurrir al Kant de sus primeras lecturas y a su filosofía moral; la sociedad del autor francés reposa en el imperativo categórico y en la máxima «Haz lo que quisieras que hiciesen por ti».

Proudhon imagina una sociedad en la que los hombres intercambian el producto de su trabajo con aquellos otros bienes que necesitan; las instituciones necesarias para hacer tal cosa factible surgirán de los acuerdos normalizados entre los grupos comunitarios correspondientes. En ocasiones, su obra insinúa la existencia, reducida al mínimo, de un gobierno central con carácter permanente, constituido por las representaciones de las comunas que componen el Estado. En otro lugar indica que la existencia de este gobierno centralizado sólo tiene razón de ser en la fase inicial de reorganización de la economía y reconstitución de la sociedad. De todos modos, la clave de la nueva organización es, en todo caso, el federalismo, idea que absorbería por completo a Proudhon durante los últimos años de su vida y que, después de su muerte, alcanzaría gran importancia política. La sociedad debe estructurarse en unidades reducidas. «Si la familia era en la sociedad feudal el elemento básico, en la nueva comunidad lo será el taller».[113] Estas células sociales menores se hallarán,

dentro de la comuna, en situación de independencia mutua y la comuna correrá con la responsabilidad de asumir las funciones administrativas que se presenten como necesarias. En determinadas ocasiones, estas comunas deberán unirse para lograr ciertos propósitos, pero cualquier delegación de poder en una autoridad central debe quedar sujeta a fuertes limitaciones y a un control; así por ejemplo, las tropas necesarias para hacer frente a una hipotética invasión deberán ser reclutadas y organizadas por las autoridades locales, salvo el caso de una gran guerra, sin que sea necesario disponer de un presupuesto o administración central permanentes. Pero Proudhon nunca aborda de plano las dificultades que en la práctica confrontan todos los sistemas federales; es decir, el de cómo establecer niveles de vida similares entre comunas de diferentes recursos económicos. Esta laguna se explica, en parte por el hecho de que Proudhon, como todos los anarquistas, imagina una comunidad formada por hombres que viven una vida austera, con un mínimo de necesidades. Nunca pudo olvidar sus orígenes, y en su obra se manifiesta siempre la tendencia a identificar a todos los hombres con los campesinos de Franco Condado o con los decorosos y dignos impresores entre los que hizo el aprendizaje de su profesión. Por más que insistiera en que «el taller es la base de la nueva sociedad», se trata de sin lugar a dudas de un taller de ribetes campesinos, en el que los artesanos son, en el fondo, pequeños arrendatarios. Proudhon escribió después de la revolución: «Con la humanidad ocurrirá lo descrito en el Génesis: se ocupará en el laboreo y el cuidado de la tierra, lo que ha de proporcionarle una vida pletórica de dicha. Como recomienda el filósofo Martín de *Candide*, los hombres cultivaran su jardín. La agricultura, antiguamente trabajo de esclavos, se convertirá en una de las artes más estimadas,[114] y la vida del hombre trascurrirá honestamente, sin verse en la necesidad de traicionar sus ideales».[115]

Los grupos de los que ha de emerger esta nueva sociedad deben ser racionales y naturales a un tiempo. «Cada vez que el hombre con su esposa y sus hijos, se agrupa en determinado lugar, mora en él y cultiva de consuno el suelo, desarrolla diferentes industrias y crea relaciones mutuas de vecindad, imponiendo por encima de los individuos un estado de solidaridad sea o no de su agrado; forma lo que yo domino un grupo natural que no tarda en erigirse en organismo político mediante la afirmación de su identidad, unidad, independencia forma de vida, curso de acción y autonomía».[116]

Este entusiasmo que Proudhon manifiesta en pro del federalismo y de las células sociales reducidas, lo colocó en una posición algo singular, pues en cierta ocasión defendió a los jesuitas por su actitud favorable a la independencia de los cantones durante la guerra civil suiza de 1846, y en otra coyuntura apoyó fervorosamente a los estados sudistas en la Guerra de Secesión norteamericana, advirtiendo que sacrificar los derechos de los estados del Sur por la política antiesclavista de la Unión

significaba, simplemente, que los negros pasarían a ser proletarios en lugar de esclavos, lo que para Proudhon no suponía ningún progreso notorio. Con sus violentos ataques contra Manzzini y Garibaldi, incurrió en las iras de los liberales, pues Proudhon reprochaba a estos dirigentes su propósito de establecer una unidad nacional artificial, en la varia y heterogénea población de Italia. Se muestra, asimismo, decidido partidario del estado multinacional, y, aunque a veces presenta ciertos matices de *chauvinismo* francés dentro de la tradición jacobina, ni veía con buenos ojos las peticiones de «fronteras naturales» y de autodeterminación nacional. Caso prácticamente único entre los intelectuales de su época, Proudhon se oponía al movimiento de independencia polaco, arguyendo que un Estado polaco independiente caería enteramente en poder de la aristocracia reaccionaria. (Era éste uno de los pocos puntos en que coincidía con Richard Cobden, en agudo contraste con Bakunin, quien por aquel entonces había fletado un buque para lleva acabo una expedición —que fracasó— a Polonia, con el objeto de ayudar a la rebelión de 1863).

Proudhon no fue un filósofo que, como hizo William Godwin, construyera una estructura racional coherente. Nos hallamos más bien ante un autor cuya influencia se debe principalmente a la acuñación de algunos lemas («La propiedad es un robo», «Dios es malo») y a cierto número las ideas básicas, con frecuencia reiteradas, en torno a la naturaleza del hombre y a la futura organización de la sociedad. Al propio tiempo, la exaltada pasión de su naturaleza, su rotunda negativa al conformismo o al compromiso, sus vastos y singulares conocimientos…; todo contribuyó a convertirlo en un periodista y folletista de primer orden. De los *tríos gros volumen* de su *Justicia* se vendieron seis mil en poco tiempo, y aunque el número de diez mil lectores de sus artículos que Proudhon señala, hallándose exiliado en Bélgica, sea probablemente exagerado, su influencia era ciertamente considerable, no sólo entre las organizaciones obreras francesas que por el año 1860 se multiplican, sino también en el extranjero, particularmente, en España y en Italia.

A pesar de que esta denuncia del lado irracional del hombre y de la violencia que potencial alienta en todo ser humano han conducido en el siglo XX a un renovado interés por la obra de Proudhon, el mensaje que él legó a sus contemporáneos es en realidad muy sencillo. Se trata de suprimir la existencia de financieros y rentistas, de asegurar al trabajador el valor íntegro de los bienes que produce, del desarrollo de grupos reducidos que se prestan mutua ayuda en sustitución de las factorías y los centros de trabajo deshumanizados, y esta constante que es su encomio de las virtudes de la vida campesina; un programa, pues, que presenta un contenido realmente positivo. El mensaje negativo, por decirlo así, de Proudhon es todavía más lúcido y contiene la esencia del anarquismo, o, por lo menos, una vértice del mismo: «Ser gobernado significa ser observado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, regulado, inscrito, adoctrinado, sermoneado, controlado, medido, sopeado, censurado

e instruido por hombres que ni tienen el derecho, los conocimientos ni la virtud necesarios para ello. Ser gobernado significa, con motivo de una operación, transacción o movimiento, ser anotado, registrado, controlado, gravado, sellado, medido, evaluado, sopesado, patentado, autorizado, licenciado, aprobado, aumentado, obstaculizado, reformado, reprendido y detenido. Es, con el pretexto del interés general, ser abrumado, disciplinado, puesto en rescate, explotado, monopolizado, extorsionado, oprimido, falseado y desvalijado, para ser luego, al menos movimiento de resistencia, a la menor palabra de protestas, reprimido, multado, objeto de abusos, hostigado, seguido, intimidado a voces, golpeado, desarmado, estrangulado en el garrote, encarcelado, fusilado, juzgado, condenado, deportado, flagelado, vendido, traicionado y por último, sometido a escarnio, ridiculizado, insultado y deshonrado. ¡Esto es el gobierno, esto es la justicia y esto la moralidad!». [117] Tanto en los aspectos positivos como negativos de su doctrina, Proudhon se acredita como el primero y más importantes de los filósofos anarquistas. Los que le siguieron no añadieron gran cosa a sus concepciones. Sólo quedaba por ver hasta qué punto estas ideas podían llevarse a la práctica.

3

En el mes de septiembre de 1864 se fundaba en Londres la Asociación Internacional de Trabajadores. Aunque fuera Kart Marx el organizador de la asamblea, y a pesar de que desde el principio de esa Primera Internacional hubiese determinado ejercer su dirección y control, los delegados franceses que asistieron eran prácticamente discípulos de Proudhon. En efecto, Proudhon se encontró en el último período de su vida, por vez primera desde 1848, enfrentado con el problema de qué actitud tomar ante la acción política de tipo práctico llevada a cabo por los movimientos de la clase obrera que en los últimos años se habían ido formando en Francia. En 1863, un grupo de obreros parisienses expuso su intensión de presentar candidatos a las elecciones para el *Corps Législatif*. Su dirigente ere Henri Tolain, un obrero fundidor y precisamente el ideal de obrero que Proudhon propugnaba: sobrio, parco, decoroso, digno y poseído por la pasión de la lectura y el conocimiento. Tolain logró en 1862 organizar con éxito una delegación de obreros franceses que se sumó a las manifestaciones surgidas con motivo de la Gran Exposición de Londres. Tolain aprovechó esta oportunidad para exponer su idea de la necesidad de decirles a los obreros: «Somos libres, organicémonos nosotros mismos, y hagámonos cargo de nuestros intereses».[118]

Proudhon se manifestó totalmente opuesto. Durante los últimos años había estado

abogando por la abstención en todo tipo de elecciones, como señal de desaprobación por el falso carácter constitucionalista del Segundo Imperio. Considera que sólo mediante una masiva muestra de desaprobación y la negativa de participar en el sistema quedaría al descubierto la hipocresía del régimen imperial. Proudhon no alcanzó los resultados esperados en su campaña contra el voto, quedando claro con tal motivo que muchos de sus discípulos más fervientes como el propio Tolain, no podía hallar satisfacción alguna en una política tan negativa como la de la abstención. Fue precisamente como respuesta al «Manifiesto de los Sesenta» que Proudhon se creyó, un año antes de su muerte, en la obligación de definir y revisar su posición. En su libro *De la capacidad política de las clases* obreras[119] todavía en la fase de corrección de pruebas al sorprenderle la muerte, insiste en la mayoría de las enseñanzas anteriormente expresadas. La diferencia es que, al fin, Proudhon acepta la posibilidad para la clase obrera de conseguir ciertos objetivos mediante instrumentos políticos. «En el sino de la sociedad se gesta un hecho social de suprema importancia: el acceso (y llegado a este punto echa mano de una de las frases sansimonianas que utilizara unos treinta años antes aproximadamente) a la vida política de la clase más numerosa y pobre».[120] Proudhon, en efecto, estaba preparado para aceptar esta nueva evolución política, pero no deja de insistir en que la acción política, fuera la que fuese, no puede basarse en el principio mayoritario. Sólo mediante la acción de grupos reducidos —repite— que cooperen en la vida social y económica cotidiana y vivan en términos de respeto mutuo, se puede alcanzar cierto progreso. De no ser así —y es de las desventajas de la acción política, antes que sus ventajas, que Proudhon se muestra conciente—, la política que surgirían muchos socialistas sólo podía conducir al desastre. «Este sistema político admite la siguiente definición: una democracia compacta fundada, en apariencia, en la dictadura de la masas, pero en la que éstas sólo disponen del poder necesario para asegurar la continuidad de la servidumbre»,[121] escribe.

Las doctrinas de Proudhon ejercieron en la inteligente clase obrera del Segundo Imperio considerable influjo, aunque sólo fuera a causa de las contradicciones y anomalías que impregnaban la vida económica de la Francia de a mediados del siglo XIX. Era aquél un período de continua mutación, la época en que la construcción de ferrocarriles, de nuevas y vastas factorías; época de expansión bancaria, de la fundación de los primeros grandes almacenes, de la puesta en marcha del plan que esbozó el barón Haussmann (al que Proudhon aborrecía) para el nuevo París. En una época en que el salario real del obrero permanecía estacionario, las diferencias y los antagonismos de clase adquirían mayor virulencia, particularmente en París. Pero mientras en un sector de esta población laboral quedó desgajado de sus primitivos oficios, aprisionados entre los tentáculos del imperio industrial ciudadanos, otro sector continuaba afecto al trabajo artesano y familiar o a las labores en pequeños

talleres, cultivando a menudo una porción de tierra, lo que les confería cierto carácter campesino.[122] Los cabecillas que en ese momento se hallaban al frente de la clase obrera, hombre como Tolain, ansiosos de poner en práctica los postulados teóricos de Proudhon, eran dirigentes perfectamente concientes de estos cambios y contrastes. «El dirigente de la clase obrera no es hoy ni un artesano ni proletario; es, en general, un hombre que ha pasado su niñez en el campo y no lo ha relegado al olvido; es, sobre todo, un hombre familiarizado con el pequeño taller, pero que no deja de seguir atentamente el desarrollo de la gran factoría… Es un hombre bien informado que intenta anticiparse y formarse una imagen del futuro… Medio campesino, medio obrero, mezcla sutilmente el realismo y la utopía»[123] indica un historiador social francés. Bien pueden ser estas palabras el retrato del propio Proudhon o de discípulos suyos, como Tolain (aunque éste provenía de la antigua clase artesana de París y no del campo), o en Eugenio Varlin, el joven encuadernador que se convertiría en uno de los líderes de la sección francesa de la Internacional y de la Comuna de 1871.

En los años sesenta los discípulos de Proudhon ponen en práctica los principios de asistencia mutua y autoformación que había esbozado el maestro. Varlin, por ejemplo, funda en París vastas cocinas en régimen de cooperativa, dedicadas a proporcionar alimentos a los obreros. Al propio tiempo el tema acerca de la necesidad de llevar a cabo una revolución es objeto de constantes discusiones. La joven generación, de la que Varlin era el miembro más destacado, se mostraba con frecuencia impaciente ante las limitadas pretensiones de Tolain y los militantes de más edad. De la sede central de su organización —una habitación en la rue des Grandvilliers, la misma calle, según recordarán sus historiadores, en la que Jacques-Roux predicó en 1793 la revolución social—, surge una corriente de ideas proudonianas que enfrentarían a la sección francesa de la internacional con Kart Marx.

En definitiva, la influencia ejercida por Proudhon sobre la clase obrera francesa fue más a largo plazo que de carácter inmediato. En los años sesenta, ni Tolain ni Varlin contaban con muchos seguidores; solo con la Comuna de 1871 pasaron las ideas de Proudhon a incorporarse plenamente a la práctica revolucionaria francesa. Y Proudhon vivió lo suficiente para tener noticia y aprobar la fundación de la Internacional, pero, de hecho, sus discípulos no tardaron en darse cuenta de que los postulados que predicaba eran antagónicos con la disciplina centralizada que Marx trataba de imponer. No todos permanecieron en la senda del anarquismo, aunque las ideas proudonianas de cooperación y descentralización adquirieron en el pensamiento socialista francés considerable importancia, reflejándose más tarde, a principios del siglo XX, en los antagonismos que caracterizaron a los movimientos sociales alemán y francés.

Pero fue en 1860 cuando el movimiento anarquista adquirió consistencia en el

campo del activismo. Las relaciones del propio Proudhon con Marx y Bakunin le vincularon a las más importantes tradiciones de la Europa socialista contemporánea y del pensamiento radical. Pese a su inactividad política Proudhon inspiró a un considerable sector de la militancia obrera, impulsando su acción hasta nuestra época. Por último, la creación de la Internacional —aunque trascendencia práctica inmediata no tuviera el alcance que sus instigadores o historiadores han pretendido— dio pie a que se patentizaran las diferencias entre Marx y sus partidarios de un lado y Bakunin y Proudhon de otro. Este choque escindiría fatalmente la unidad del bloque obrero europeo, ofreciendo dos fórmulas distintas para la revolución y dos visiones dispares de cómo quedaría configurado del mundo después de triunfo de esta revolución.

CAPÍTULO IV

BAKUNIN Y EL GRAN CISMA

Pour soulever les hommes, il faut avoir le diable au corps. *Bakunin*.

1

Fue Proudhon quien proporcionó al anarquismo el caudal ideológico más considerable, pero Bakunin aportó el ejemplo del fervor anarquista llevado a la acción. A él también le correspondió demostrar, en el terreno de la práctica y de la teoría, la gran diferencia que separaba la doctrina anarquista del comunismo de Marx, haciendo que cobrase relieve la escisión en el movimiento revolucionario internacional, ya implícita en las divergencias surgidas entre Proudhon y Marx en los años posteriores a 1840. Por otra parte, Bakunin fue quien en mayor medida vinculó el progreso revolucionario ruso con los restantes movimientos europeos, derivando de ello la convicción en la eficacia de la violencia en sí misma y su confianza en la técnica del terrorismo, que tanto caracterizaría no sólo a los anarquistas, sino también a otros revolucionarios de diferente ideología.

Nace Miguel Bakunin en 1814, a unos doscientos cuarenta kilómetros de Moscú, en una población de la providencia de Tver.[124] No obstante una infancia feliz (su padre era un miembro conservador, aunque relativamente ilustrado, de la nobleza provincial), demostró ya en su juventud un carácter turbulento y rebelde, siempre dispuesto a fomentar situaciones tensas o dramáticas, disposiciones que mantuvo a lo largo de toda su vida. He aquí lo que escribe uno de sus amigos: «Me dice Miguel que cada vez que vuelve a casa, venga de donde venga, espera encontrarse con algo desacostumbrado».[125] Y ciertamente, si no halló nada insólito e inusitado, hizo cuanto estuvo en su mano para remediar ese mal. El propio Bakunin «atribuía esta pasión por la destrucción al influjo de su madre, cuyo carácter despótico le inspiró un inmenso aborrecimiento contra todo lo que supusiera restricción de la libertad».[126] Las actividades revolucionarias que llevó a cabo en los últimos años de su vida parecen el fiel reflejo de un carácter sumamente complejo y turbulento (no faltan los que han visto en su proceder una especie de compensación de la impotencia sexual que al parecer sufría). En el transcurso de su vida persistió esta índole belicosa a la que aluden las palabras que su amigo Vissarion Belinsky digiera de él cuando Bakunin iniciaba su carrera de anarquista: «un hombre de gran atractivo, una

naturaleza salvaje, incisiva, leonina, cierto; pero sus exigencias, su arrogancia, su falta de escrúpulos, su falsía, hacen imposible toda amistad con él. Ama las ideas, no a los hombres, y busca no entregar su amor sino imponer su personalidad a los demás».[127]

Este cariño de Bakunin por las ideas empezó a desarrollarse en 1830 con motivo de su fracaso en la breve práctica llevada a cabo como oficial del ejército, pues seguidamente comenzó a frecuentar el mundillo literario y filosófico de Moscú, donde trabó amistad con Belinsky. Como éste, Bakunin se sintió rápidamente cautivado por la filosofía alemana; primero Fichte y después Hegel, que eran en su opinión dos verdaderos apóstoles entregados a una constante prédica del culto a la rebelión y a la libertad individuales. En 1840, teniendo veintiséis años, se trasladó a París, y, como había hecho Proudhon, se puso inmediatamente en contacto con el grupo internacional de intelectuales radicales de la capital. Fue consecuencia de esta estancia que trabó conocimiento con Proudhon y con Marx, aprovechándola también para discutir las obras de los jóvenes hegelianos y de Weitling. Del mismo modo que las relaciones de Proudhon con Marx en este período patentizaron las diferencias de carácter y las divergencias ideológicas, así también las primeras conversaciones de Bakunin con Marx sirven para orientarnos sobre el gran cisma que se produciría veinte años más tarde. Bakunin evocaría después cómo Marx le había «llamado idealista sentimental, y tenía razón. Yo le tildé de gruñón, vano y traidor, y también yo estaba en lo cierto».[128]

En el transcurso de sus estancias en Francia y en Alemania, Bakunin escribió cierto número de artículos, pero lo que su rebelde naturaleza buscaba era acción. Fueron las revoluciones de 1848 las que hicieron crecer su fama como uno de los más audaces revolucionarios de Europa. Ya antes de que estalle en París la revolución, Bakunin se había visto en un mal trance con las autoridades a raíz de sus contactos con las organizaciones de refugiados polacos. En el mes de diciembre de 1847 fue expulsado de París, después de un subversivo discurso en el que Bakunin, ofreció a los polacos su ayuda para derrocar al gobierno zarista (durante toda su vida demostró una profunda devoción por la causa de la revolución nacional polaca). Fue entonces, con motivo de la revolución de febrero de 1848, cuando volvió precipitadamente a París, para irse de nuevo un mes después, ahora con la idea de trasladarse a Polonia y tratar de inducir a los polacos a la revuelta. Pero no pudo llegar a ese país, pues fue detenido en Berlín, logrando la libertad bajo la expresa condición de no continuar viaje. En sustitución de estos planes, decidió asistir al Congreso Pan-eslavo que se celebrara en Praga, circunstancia que le proporcionó la oportunidad de dirigirse por ver primera a un numeroso público y de exponer sus ideas.

El pensamiento de Bakunin nunca pecó por exceso de sutileza u originalidad. Su continua devoción a la causa revolucionaria se tradujo más en conspiraciones y

revueltas que en teorías en torno a futuros cambios en el orden social y económico. Se nos antoja muy sistemáticamente su protesta de que Marx estaba causando «la ruina de los obreros al convertirlos en teóricos». Sin embargo, en los *Fundamentos de una política Eslava*, que Bakunin escribió para el Congreso en Praga, y en su *Llamada a los eslavos*, que apareció a fines de aquel mismo año, avanzó a ideas que alcanzarían alta cotización en el mercado de la acción revolucionaria. Según su concepción sobre la materia, los eslavos debían formar una federación para que «la nueva política no se la de un Estado policía, sino una política de individuos, de hombres libres e independientes». En consecuencia, era del todo necesario proceder no sólo a la destrucción del Imperio Austrohúngaro, sino también al aniquilamiento de todo sistema de valores liberales burgueses, cuyo entronizamiento pretendían, al decir de muchos, las revoluciones de 1848. «Debemos arrasar por completo este decadente orden social que tan impotente y estéril se ha mostrado… Primeramente hay que purificar la atmósfera que nos rodea y transforma por completo el medio en que vivimos, puesto que corrompe nuestros instintos y voluntades y confunde nuestro corazón e inteligencia. El problema social ha de resolverse, fundamentalmente, mediante el aniquilamiento de la sociedad actual».[129] Simultáneamente Bakunin escribe al poeta y político radical alemán Herwegh: «Los días de los cauces parlamentarios y de las asambleas nacionales se han extinguido. Cualquiera que se plantee crudamente la cuestión, deberá confesarse que no halla utilidad alguna en estas fórmulas anacrónicas, sino sólo un interés completamente forzado e irreal. No creo en la Constitución ni en las leyes; la más perfecta constitución no lograría satisfacerme. Necesitamos algo distinto: inspiración, vida, una mundo sin leyes, y por lo tanto, libre».[130]

El lema de Proudhon era el de «*Destruam ut aedificabo*», más para Bakunin el acto puro y simple de la destrucción tenía ya sentido, pues plantaba en él una íntima convicción en la bondad natural del hombre y en la perfección de las instituciones humanas, que se verían automáticamente liberadas tras el aniquilamiento del orden. El acto inicial de la revolución violenta pondría al descubierto, sin ulteriores procesos, las virtudes naturales del hombre. Bakunin consideraba que estas virtudes se hallaban especialmente encarnadas en el campesinado ruso, que de un modo u otro culminaría su misión directiva al frente del movimiento para la redención de Europa. El apasionado entusiasmo de Bakunin a favor del movimiento de liberación eslavo, tal y como lo expresó en el Congreso de Praga, entrañaba un fuerte sentimiento anti-germano, incrementado más tarde por sus desavenencias con Marx, hasta el punto de que durante muchos años, y dentro de la historia del pensamiento socialista europeo, el marxismo germano vino a convertirse en el símbolo de un credo político centralizado, disciplinado y burocrático, al que los anarquistas rusos y franceses, españoles e italianos, se mostraban completamente opuestos.

En el Congreso de Praga, Bakunin exhibió otra pasión muy propia de él: la de fundar vastas sociedad secretas. Durante toda su vida se consideró como el conspirador por excelencia, asentado en el centro de una red de organizaciones clandestinas que él mismo controlaba y estructuraba y que se apoyaban, en teoría, sobre la base de una «estricta jerarquía e incondicional obediencia». Bakunin no cejaba un solo instante en idear comités centrales que nunca contaron más miembros que el propio Bakunin. No obstante, eran tales el encanto y el poder de convicción que emanaban de él, que grupos de jóvenes exaltados le seguían fervientemente en este imaginario recorrido por distintas células de conspiración. El primer adepto de esta índole fue un joven periodista checo el que conoció durante el Congreso de Praga. Años más tarde, hallamos a Bakunin entregado a la tarea de conceder tarjetas de miembros de supuestas organizaciones secretas, producto sólo de su inventiva, como una que dice: «El portador es el representante acreditado de la Sección Rusa de la Alianza Revolucionaria Internacional, núm. 2771».[131] Pero, ciertamente, el poder de convicción de que disponía Bakunin lo ayudó no poco en la tarea de imponer su propia concepción sobre la naturaleza de la revolución y del lugar que en ella le correspondía. Hacía el final de su vida, la policía de varios países se tomó las conspiraciones de Bakunin tan enserio como su propio inventor.

Durante el invierno de 1848-49 Bakunin se encuentra en Sajonia. En la primavera de 1849 se ve metido de lleno en la breve, pero violenta revolución de Dresde, el último de los estallidos que ocurrieron en Alemania antes de que triunfara la contrarrevolución. En realidad, no se sentía muy identificado con sus objetivos, consistentes en dejar constancia de la repulsa popular contra la decisión del rey de disolver la Dieta, cuerpo que Bakunin contemplaba con no pocas reservas. Pero la tentación de verse mezclado en lo que tenía todos los visos de una auténtica revolución era demasiado fuerte para que la rechazase, por lo que Bakunin luchó en las barricadas al lado de otro revolucionario que dejaría, bien en otro campo muy distinto, una impronta tanto o más considerable que la suya: Ricardo Wagner. Tras el fracaso de la revolución, Bakunin fue detenido iniciándose para él un largo período de encarcelamientos que cimentaría de manera definitiva su reputación de revolucionario. Las autoridades sajonas accedieron inopinadamente a entregarlo a los austriacos, que desebada castigarle por sus actividades en Praga y su prédica instando a la destrucción del Imperio. Los austriacos, a su vez, atendieron a la reclamación de las autoridades rusas, que insistían en que bakunin debía ser sancionado en su condición de ciudadano ruso. Y desde 1851 permaneció en prisión en Rusia. En 1857 le fue conmutada su sentencia por otra de confinamiento en Siberia. Pero en 1861 Bakunin lograba escapar de su encierro con pasmosa facilidad, tras haber logrado la libertad bajo palabra, valiéndose de las relaciones de su familia y su propia situación social, dirigiéndose a Londres, vía Japón y Estados Unidos. Tanta facilidad se vio en

su huida —para la cual contó con la ayuda de varios oficiales rusos destacados en Siberia— que llegó a rumorarse si Bakunin era en realidad un agente zarista. Pero esos rumores carecen por completo de fundamento, aunque si resulta muy propios del género de ataques lanzados por los marxistas contra muchos anarquistas posteriores, actitud reavivada diez años más tarde a causa de las polémicas con que se enfrentaron Marx y Bakunin. Como ocurrió con Proudhon cuando sus supuestos auspicios al régimen bonapartista, despertó no pocas sospechas un documento escrito por Bakunin en el primer período de su estancia en la cárcel, titulado *Confesión al Zar*, en el que hablando como pudiera hacerlo un «hijo pródigo, alejado y corrupto, con un indulgente padre», relataba la historia de su vida, dando seguidamente rienda suelta a sus profundos sentimientos patrióticos eslavos y a su aversión, todavía más profunda, hacia los alemanes. La *Confesión* no se publicó sino setenta años después, y, según parece, eran contados los que en la época en que la escribió tenían conocimiento de su existencia. Más que una subordinación al zar, la obra pone de manifiesto los sentimientos nacionalistas rusos de su autor, y el interés que ofrece radica más en su tendencia al estilo de Dostoievsky que en su trascendencia política. Sin embargo, cabe en lo posible que, como en el caso de Proudhon, existiera en él un signo de impaciencia y de desesperación ante los métodos de los reformistas y los revolucionarios convencionales, impulsándole a recurrir en última instancia a la autoridad establecida, en espera de ver así realizados sus propósitos de reforma social.

La llegada de Bakunin a Londres lo llevó a integrarse de lleno en el seno del movimiento revolucionario internacional. Durante su permanencia en esa ciudad vivió con Herzen y con Ogarev, exiliados rusos, dependiendo económicamente en gran medida de la generosidad de Herzen. El prestigio de que gozaba Bakunin entre los grupos revolucionarios era considerable. Los calumniosos rumores que le acompañaron a su huida de Rusia no había podido empañar la reputación conseguida tras su acción revolucionaria en 1848-49 y después del largo período de encarcelamiento subsiguiente. También su figura resulta impresionante. Bakunin era un hombre de gran estatura, corpulento y de poderosa energía, y alguna vez en sus maneras se advertía una infantil simplicidad. Como Herzen escribió, «su actividad y su apetito eran, lo mismo que su gigantesca figura y su continua exudación, de proporciones insólitas, y ya en la madurez de su vida su aspecto continuó siendo el de una gigante de leonina cabeza y alborotada melena».[132] En contraste con su firmeza de carácter y su atractivo personal, raras eran las veces en que sus defectos —el total menosprecio por el dinero, su vehemencia y una genuina petulancia— afluían al exterior, salvo cuando se encontraba en compañía de amigos de confianza, como el propio Herzen, suficientemente irónico y tolerante como para pasarle por alto sus exabruptos.

Bakunin permaneció en Londres por espacio de unos tres años aproximadamente, y aunque mantuvo algún contacto con Marx, al que consideraba el instigador de los rumores en torno a su filiación zarista, no parece que tratase con él el tema de la Internacional ni que desempeñara papel alguno con su fundación. En 1864, año primero de la Internacional, Bakunin fijó su residencia en Italia, donde vivió durante los tres años que siguieron, primero en Florencia y más tarde en un suburbio de Nápoles. Fue en esta ciudad donde contó con los primeros discípulos. Desde entonces, Italia es uno de los países en los que las ideas anarquistas no se han extinguido totalmente. La influencia de Bakunin en la Italia de los años sesenta del siglo XIX fue una verdad considerable. Su llegado al país coincidió con el momento en que Manzini —durante toda una generación héroe indiscutible de los republicanos radicales italianos— empezaba a perder ascendencia entre los jóvenes. A pesar de que Mazzini fue uno de los precursores de la unidad italiana, ésta terminó por consolidarse en 1860 sin su mediación y en una forma política —la monarquía— objeto de iracundas protestas. Entre los jóvenes republicanos, los había que consideraban el liberalismo de Mazzini estéril y anacrónico, por lo que la figura de Bakunin les pareció, con su prédica de la revolución social, más atractiva en un momento en que estaba claramente demostrado que la política seguida e los últimos años no había solucionada muchos de los problemas sociales que aquejaban a la nación italiana.[133] A mayor abundamiento, en los jóvenes radicales de Nápoles, con lo que Bakunin no tardó en trabar amistad, ejercían gran influencia las ideas proudonianas. Carlo Pisacane, antes de su fracaso y muerte en 1857. Cuando trataba de llevar adelante una rebelión republicana contra los Borbones, había esparcido la idea federalista y mutualista entre sus partidarios, idea que en 1860 presentaba todavía mayores atractivos, pues los republicanos del sur consideraban que la monarquía centralizada de la Casa de Saboya podía resultar, para la libertad, tan peligrosa como la propia dinastía borbónica local que acababan de derrocar.

Bakunin halló en Italia el tipo de situaciones que le estimulaban a la lucha. Mientras Marx se mostraba decidido defensor de la ideas de que la revolución sólo podía darse en el seno de las sociedades industrializadas, acudiendo al sentimiento de clase del proletario industrial, Bakunin veía la posibilidad de una revolución en las sociedades no industrializadas, como en Italia escribía o su Rusia natal. Al poco tiempo de vivir en Italia escribía: «En ningún otro país se halla tan próximo el estallido de la revolución social como en Italia. Aquí no existe, a diferencia de otros países europeos, una clase privilegiada de trabajadoras que, debido a sus elevados salarios, se vanaglorie de cultura y permanezca dominada por los mismos principios, ambición y vanidad que la burguesía, de la que no sólo le separa el modo de pensar, sino la diferencia de situación social».[134]

Este contraste entre la confianza de Bakunin en el potencial revolucionario que se

alberga en el interior de los que nadie tiene que perder (idea que, como hemos vistos, sostenía Weitling y que quizá influyó en Bakunin) y la plena aceptación del ideal proudhoniano del campesino o artesano autodidacta, maestro constante de sí mismo, que coopera con su vecino para erigir la nueva sociedad, resulta característico y produce una división en el movimiento anarquista. Pero en la práctica, Bakunin reclutaría sus discípulos en ambos bandos. Pese a su confianza en el *Lumpen-proletariat*, sus más fervientes adeptos fueron los relojeros suizos del lado del Jura, a quienes incluía entre los más diestros y más capacitados artesanos europeos. Al propio tiempo, Bakunin reclutaría en Italia un grupo de fieles partidarios destinados a convertirse en los dirigentes del anarquismo europeo de la otra generación y cuyo influjo se dejará sentir sobre todo en los trabajadores ignorantes y oprimidos de las ciudades y el agro italiano, hasta el punto de que en nuestra época es todavía posible dar con algún muchacho romano o siciliano, de nombre «Bakunin», o con el caso de tres muchachas, hijas de algún militante anarquista, a las que se puso el nombre de Hambre, Miseria y Revolución (*Fame, Miseria, Rivoluzione*).

Fue con motivo de su permanencia en Italia que Bakunin fundó la primera de las organizaciones revolucionarias internacionales a las que dedicaría el resto d su vida. Su nombre era el de la Hermandad Internacional. Aunque Marx había dado vida en Londres a la Asociación Internacional de Trabajadores, no consideraba a Bakunin como un serio rival, por lo que dispensó excelente acogida a una iniciativa que podía coadyuvar al menoscabo de la influencia de Mazzini en Italia. Sin embargo, antes de que sus actividades en Italia alcanzaran verdadera importancia, Bakunin, cuyos movimientos casi siempre los determinaban, en buena medida, sus ininterrumpidas dificultades económicas, fijó su residencia en Suiza, país desde el cual llevó a acabo, en el período que va desde el año 1867 hasta el término de su vida, la acción de mayor envergadura de cuantas había emprendido hasta entonces.

2

Instalado en Suiza, Bakunin, no tardó en convertirse en el centro de innumerables conjuras, intrigas, proyectos, esperanzas y temores. Su apasionada naturaleza, su apogeo a la conspiración, su fe en el potencial revolucionario de Rusia, Italia y España; su extremada bohemia en cuanto a su forma de vida y su empeño en rodearse de amigos y discípulos, lo metieron en una serie de confusas situaciones, todas con resultados y consecuencias sin cohesión alguna, que ilustran mejor que nada los conflictos internos que han aquejado sin interrupción al movimiento anarquista. La hostilidad de Bakunin a la Rusia zarista se hermanaba con una fe profunda en la

capacidad del pueblo ruso no ya de redimirse a sí mismo sino de marcar la pauta de la revolución social a escala europea. Bakunin estaba convencido de que los oprimidos son todos revolucionarios en potencia que sólo necesitan de alguien que asuma el mando para estallar en abierta rebeldía. «Nos estamos refiriendo —escribió— a la gran masa de la clase trabajadora que, agobiada por el diario trabajo, permanece ignorante y desdichada. Sean los que sean los prejuicios religiosos o políticos que, con más o menos éxito, hayan conseguido inculcar en su mente, esta clase continúa siendo "socialista sin saberlo"; su situación es la que, básica e instintivamente convierte a sus miembros en socialistas más fieles y acérrimos de lo que puedan serlo todos los burgueses y socialistas cultivados. Son socialistas por las condiciones de su existencia material y las necesidades de su ser, en tanto que los otros son sólo socialistas en relación con unas apetencias puramente intelectuales. En la vida real son siempre las necesidades de la existencia humana las que ejercen, antes que las exigencias simplemente culturales, mayor influencia, entendiendo por exigencias culturales la expresión del ser, el reflejo de su progresivo desarrollo, pero por obediencia al principio que las encadenan».[135]

Aceptado esto, es forzoso que la revolución sea más factible en los países en un estado de desarrollo retardado, aunque las clases oprimidas no tengan conciencia de su situación. «El pueblo ruso es socialista por instinto y revolucionario por naturaleza»,[136] declara Bakunin. Lo mismo puede decirse de Italia, país en el que «los trabajadores son socialistas y revolucionarios por instinto y por las circunstancias…, aunque desconocen todavía casi por completo las causas de su desdicha situación».[137] «La masa de los campesinos italianos —escribió en 1871 constituyen ya un poderoso y numeroso ejército en pro de la revolución social. Conducido por el proletariado de las ciudades y organizados por los jóvenes revolucionarios socialistas, este ejército será invencible».[138] Sin embargo, de nada sirve seguir el lento progreso de la educación que haga al pueblo conciente de sus intereses. «No debemos ilustrar al pueblo sino conducirle a la revuelta».[139] El acto de la revolución constituiría en sí mismo una educación de suficiente alcance. «Muchos socialistas burgueses no se cansan de repetirnos "dejad que primero instruyamos al pueblo y emancipémosle después"; pues bien, yo digo lo contrario "dejemos que primero se emancipe y entonces se afanará en instruirse"».[140] En opinión de Bakunin, el campesinado ruso disfrutaba de una privilegiada situación toda vez que poseía formas tradicionales de organización, agrupación en aldeas comunales, etc., lo que las presentaba como un ejemplo para la clase trabajadora de los países más avanzados, aunque sólo fuera por medio de un vigorosa caudillaje revolucionario. «Si los trabajadores occidentales demoran en exceso la acción, serán entonces los campesinos rusos quienes tendrán que darles el ejemplo»,[141] escribió en 1869.

La intensidad de sus sentimientos nacionalistas y su fe en el futuro revolucionario de Rusia hacían que bakunin sintiera la necesidad de mantener contacto con los elementos jóvenes de su país. Fue por ese motivo que dispensó una calurosa acogida a un joven ruso de veintidós años llamado Sergei Gennadecvich Nechaev, que en 1869 llegó a su Suiza, confesando que se había escapado de una cárcel rusa. «Se encuentra conmigo uno de estos jóvenes fanáticos que no titubean ni se desentienden ante nada, decididos a que sean muchos, muchos lo que mueran a manos del gobierno, pero que, lejos de acobardarse ante eso, no cejarán hasta ver la rebelión del pueblo ruso. ¡Qué magníficos estos jóvenes fanáticos, creyentes sin dioses y héroes sin retórica!»[142], escribió Bakunin a un amigo suizo. La amistad con Nechaev le ocasionó perjuicios políticos y sufrimiento personal, pero tuvo importancia para el desarrollo de los conceptos anarquistas. Bajo la influencia del temperamento auténticamente terroristas de Nechaev, Bakunin abogó, por una vez al manos, en favor del terror como el medio más efectivo de combatir los valores y el poder del Estado.

Era Nechaev un revolucionario por propio aprendizaje, un sombrío, solitario y tortuoso personaje con algo de *poseur*, fanático, idealista y delincuente. Nació en condiciones precarias en Ivanovo, centro textil en creciente desarrollo al nordeste de Moscú, pero muy pronto logró trasladarse a esta ciudad y asistir a los cursos de la Universidad. Los estudiantes revolucionarios que allí conoció estaban todavía bajo la impresión de la tentativa de asesinato de que fue objeto el zar Alejandro II en 1866. Aran asiduos lectores y admiradores de los escritos de Bounarroti y estaban totalmente identificados con la idea de una vida entregada a la Conspiración. Fue en Moscú donde Nechaev trabó conocimiento con Peter Nikitin Tkachev, el más consistente y cumplido de estos neojacobinos. Su doctrina de la selección revolucionaria consagraba por entero a la causa de la revolución ejercería considerable ascendencia en Lenin y aunque, como el resto de su generación, Tkachev se sintiera captado por la legendaria personalidad de Bakunin, acabaría por tramas la creación de un movimiento revolucionario rigurosamente organizado y rechazando de plano las ideas anarquistas de Bakunin. Nechaev y Tkachev redactaron un *Programa de Acción Revolucionaria* que contenía elementos tanto del anarquismo bakuninista como de la disciplinaria visión social esbozada por Tkachev en una fase posterior. Según este programa, los dirigentes del programa, los dirigentes del movimiento revolucionario serían hombres de nuevo cuño, dedicados por entero a la causa revolucionaria y a quienes su actividad conferiría el disfrute de una libertad plena y el mejor medio de desarrollar su personalidad. Los grupos revolucionarios quedarían adscritos a un régimen descentralizado, y los respectivos miembros cambiarían periódicamente de una célula a otra, para así impedir que un exceso de autoridad llegara a corromperlos. El revolucionario no debía tener otra lealtad que la

exigida por su meta de acceso a la revolución. «Cuanto se afilien a la organización deberían renunciar a cualquier pertenencia, ocupación o vínculo familiar, pues la familia y el oficio desvían a los miembros de su actividad».[143]

Cuando Nechaev llegó a Ginebra en la primavera de 1869, con toda clase de invenciones en torno a su pasado revolucionario, halló a un Bakunin ansioso de cooperar con él y de ponerse a la cabeza de la nueva generación revolucionaria rusa. Trabajaron en la redacción conjunta de un *Catecismo Revolucionario*, de una enumeración de *Principios de la Revolución* de diversos manifiestos, proclamando la necesidad del terror implacable en la lucha contra el Estado. Cualquiera que menospreciara y denunciase los valores de esa sociedad se convertía en aliado de la causa revolucionaria. «El bandido es uno de los aspectos más dignos de la vida del pueblo ruso… en Rusia, el bandolero es el único y verdadero revolucionario sin vana retórica ni charlatanería culta. La revolución popular nace de la fusión de la rebelión del bandolero con la del campesinado… Hoy el mundo de la revolución rusa sigue siendo el mismo: el mundo de los bandoleros, el único acorde con las exigencias de la revolución. Cualquier hombre que en Rusia pretenda participar en una conspiración seria, cualquiera que esté en pro de una revolución popular, debe encaminarse a ese mundo y sumirse en él».[144]

«El revolucionario desprecia y aborrece la moral social hoy imperante en todas sus formas…: para él sólo es moral lo que favorece el triunfo de la revolución… Todos los sentimientos blandos y que producen un decaimiento del ánimo, como la amistad, el parentesco, el amor, la gratitud, incluso el honor deben ser desterrados en aras de un frío desapasionamiento para mejor entregarse a la causa revolucionaria… Día y noche debe alentar en él un solo pensamiento: el inflexible propósito de destrucción.

»No reconocemos más actividad que la acción de exterminio, aunque admitimos que esta actividad puede manifestarse en múltiples formas: el veneno, el puñal, la soga, etc. En una contienda como la nuestra, la revolución santifica este género de procedimientos».[145]

Tan apasionado encomio del terror, en el que la violencia cobra, prácticamente, total sentido por sí misma, no aparece por ningún lado en los escritos de Bakunin, lo que viene a demostrarnos hasta qué punto había caído bajo el influjo de Nechaev. Y, sin embargo, bastó esta proclama para introducir en el movimiento anarquista un elemento que conservó ulteriormente y para dar pie a la formulación de la doctrina de *la propagande par le fait*, que tanto impulso proporcionaría a la acción anarquista durante los treinta años siguientes. Antes de regresar a Rusia, Nechaev lanza una serie de proclamas estimulando la acción violenta, personal e inmediata. «Debemos penetrar de lleno en la vida del pueblo, suscitar su fe en sí mismo y en nosotros, fe en su propia fuerza, para aglutinarla, unirla y dirigirla hacia el triunfo de la causa…

Tenemos esbozado un plan estrictamente de repulsa que nadie puede modificar: la destrucción total de la sociedad, y todo eso tenemos que hacerlo sin que nos preocupe el sacrificio de unas vidas, sin que nos hagan vacilar las amenazas, los temores ni los peligros; mediante una serie de actos y sacrificios personales, estableciéndose uno a otro de acuerdo con un plan previamente establecido y a través de una serie de audaces, por no decir temerarios, intentos».[146]

La carrera de Nechaev como revolucionario terminó de una manera algo misteriosa y repulsiva. De regreso a Moscú, asesinó a un estudiante miembro de la organización, quizá porque temiese que pudiera traicionar, o acaso para demostrar su fuerza ante sus partidarios, e inmediatamente huyó a Ginebra, y en esta ciudad trató no sólo de seducir a la hija de Herzen para ver si también podía quedarse con su dinero, sino que, además, empezó a intrigar contra Bakunin. En 1872 fue detenido y devuelto a Rusia, donde murió en la cárcel diez años después. Bakunin tuvo que admitir, no sin pesadumbre, que había sido víctima del juego aventurero dispuesto a todas las vilezas, escribiendo al especto: «No somos más que unos imbéciles. ¡Cómo se hubiera reído Herzen de nosotros si aún viviera y con cuanta razón nos lo hubiera echado en cara! Bien, ya nada puede hacerse, y lo que conviene es digerir esta amarga píldora y tratar de ser más cautos de ahora en adelante».[147]

La fugaz estación de Bakunin y Nechaev sirvió para vincular abiertamente la doctrina anarquista con la práctica del terrorismo individual, produciendo consecuencias de vasto alcance. Desde 1870 en adelante hallamos dentro del movimiento anarquista un sector permanentemente dispuesto a la comisión de actos terroristas con el objetivo de practicar, si no la violencia, sí para dar fe de su total rebelión contra la sociedad. Delincuentes y asesinos se justificarían a menudo mediante pretendidas vinculaciones con los principios anarquistas, alegando que sus delitos tenían por objeto poner de manifiesto la hipocresía y la codicia del orden social contra el que luchaban. En Rusia se cometieron casi sin intermitencias actos terroristas que si bien no pretendían la meta anarquista de la abolición del Estado, su técnica, en cambio, derivaba de todos aquellos movimientos con los que Bakunin y Nechaev se había relacionado. En Europa, y aun en países no europeos, el terrorismo pasaría a convertirse en una gran arma política a la que ser recurriría con frecuencia, y en algunos casos, como en e de la conjura que culminó con la muerte del archiduque Francisco Fernando en 1914, su inspiración inicial procedía directamente del ejemplo anarquista.

3

El episodio Nechaev, no obstante absorber buena parte de las energías de Bakunin entre los años 1869 y 1870 y a pesar de la huella que dejó su experiencia, no constituye el hecho más notorio de los agitados años que vivió en Suiza. Poco después de su llegada, Bakunin tomó parte activa en la política del grupo revolucionarios radicales locales, lo mismos suizos que extranjeros, y, lo que es todavía más importante, participó también en la Internacional a través de ese grupo. Al mismo tiempo Bakunin comprobaba que se consolidaba su influencia en Italia y que en España se ponían los cimientos de lo que andando el tiempo sería la zona más adicta al movimiento e ideario anarquista.

Cuando Bakunin llegó a Ginebra en 1867 se encontró con la existencia de un movimiento revolucionario en los distritos vecinos, particularmente entre los artesanos relojeros de la región montañosa del Jura. Si en Italia sus experiencias lo convencieron de la disposición revolucionaria que alentaba en el campesinado expoliado de sus tierras y en los trabajadores sin participación posible en los beneficios de la sociedad, fue en Suiza donde halló a otro tipo de trabajador, el artesano calificado, reflexivo y autodidacta, que intentaba injertar en su vida de trabajo algo del clima de la sociedad futura. El propio Bakunin se dirigió a ellos con estas palabras: «Trabajando en grupos reducidos, lo mismo en su taller que en sus casas, generan muchos más de lo que percibirán en las grandes fábricas, donde trabajan centenares de hombres. Su oficio es inteligente y artístico y no los embrutece, como ocurriría si trabajan con las máquinas. A ello contribuyen su destreza e inteligencia, y además, cuentan con más tiempo para ustedes y con mayor libertad. Por este razón están mejor educados y son más dichosos y libres que los demás».[148] Es posible que Bakunin se quedase muy impresionado ante la calurosa bienvenida que le dispensaron aquellas gentes, pues los relojeros de Saint-Imier y de la Chaux-de-Fonds percibían a menudo pagas insuficientes, se le explotaba y se les obligaba a depender de otros en lo concerniente a la venta de sus productos y suministro de primeras materias. No obstante, la libertad y las posibilidades de educación y discusión que su trabajo les permitía eran bastantes considerables. Bajo las directrices del doctor Coullery, un médico de ideas radicales, al que se le unió muy pronto un maestro de escuela de filiación anarquista llamado James Guillaume, estaban lo suficientemente organizados para mantener contactos con el Consejo General de la Internacional desde 1865. Al hacer acto de presencia Bakunin, respondieron espontáneamente a su doctrina y al calor de su exuberante personalidad, por lo que «Miguel», como empezaron a llamarle enseguida en el distrito del Jura suizo, se convirtió en un habitual concurrente a sus asambleas.

Así, pues, Bakunin se vio envuelto al mismo tiempo en la política local de la clase trabajadora suiza y en la acción emprendida por los anarquistas y revolucionarios de Rusia, de España, de Italia, y aún de otros países. Debido a esa constante intervención

suya, también se vio metido en las rencillas que alteraban a ciertos sectores suizos, como, por ejemplo, las que dividían a los artesanos relojeros de Ginebra y a los obreros no calificados de la construcción, y, lo que era más aventurado, intervenía en la política de la internacional.

Hasta entonces, Bakunin no se había visto directamente envuelto por la Internacional, a pesar de que sus relaciones con Marx eran, aparentemente al menos, bastante amistosas. La primera de sus apariciones en una asamblea internacional desde su llegada al país fue con motivo de la reunión, celebrada en septiembre de 1867, de una heterogénea organización liberal que se llamaba *Liga de la Paz y la Libertad*, cuya figura más relevante era Garibaldi, y a la que también asistieron Víctor Hugo y John Stuart Mill. Por su parte, Bakunin tenía ya entonces suficiente fama para pedir junto al héroe italiano; los dos hombres se sintieron desde un principio mutuamente atraídos, como si su sencillez, llaneza y dedicación a una causa revolucionaria bastaran para remontar la barrera de sus distintas tácticas y creencias. He aquí cómo describe un testigo presencial la entrada de Bakunin en el salón de sesiones: «Mientras con torpe y desaliñado paso subía las escaleras que conducían al estrado presidencial, vestido con el descuido de siempre, con una blusa gris bajo la cual no se destacaba una camisa, sino una camiseta de franela, el nombre de Bakunin asomaba en todos los labios. Garibaldi, que estaba sentado, se levantó y se le acercó saludándolo con un brazo. El emotivo encuentro entre aquellos dos viejos y curtidos luchadores produjo honda impresión… Toda la concurrencia se puso de pie y estalló en un largo y entusiasta aplauso».[149]

Bakunin jamás consideró que la adhesión a determinada organización entrañara incompatibilidad con otros grupos. La Hermandad Revolucionaria que había fundado en Italia continuaba existiendo, al menos nominalmente, y a los pocos meses fundaría otra que se llamaría Alianza Internacional Social Democrática. En consecuencia, no vio contradicción alguna en la subdirección suya de la citada Liga para la Paz y la Libertad dotándola de mayor contenido revolucionario, mayormente cuando la organización marxista había demostrado su interés por la causa revolucionaria suiza al apoyar en Ginebra una huelga de los trabajadores de la construcción. Bakunin, pues, consideró a la Liga y a su congreso, celebrado en Berna, como una oportunidad que se le ofrecía para dar rienda suelta a sus opiniones revolucionarias y dejar constancia de su oposición al moderado liberalismo burgués de la mayoría de los delegados, y así declaró ante la asamblea: «Para convertirse en una fuerza activa de signo político, nuestra Liga debería constituir puramente la expresión política de los grandes principios e intereses social-económicos que con tanto éxito desarrolla y difunde la Asociación Internacional de Trabajadores de Europa y América».[150] Ciertamente, las probabilidades de que la Liga se convirtiera en un cuerpo revolucionario eran escasas, y la moción de Bakunin no triunfó. Entonces decidió

cortar sus relaciones con la Liga y sumar sus esfuerzos a los de la Internacional. «Cuando vimos que las ideas contrarias a la moción y que las tendencias de un sentimentalismo burgués estaban en mayoría —dijo—, ningún sincero y auténtico revolucionario hubiera deseado un puesto en ella. Probamos la herramienta, y una vez comprobada su ineficacia, tuvimos que desecharla, no nos quedaba más recurso que emplear otra. La más adecuada nos pareció la Asociación Internacional de Trabajadores».[151]

Al parecer, Bakunin no cayó en la cuenta de lo que suponía vincularse estrechamente a la Internacional. Sus camaradas suizos pertenecían ya a ella. Las relaciones con Marx, aunque distantes, no dejaban de ser cordiales, y la admiración que Bakunin le profesaba en su calidad de pensador era grande. En 1870 Bakunin escribía que Marx era un hombre «de gran inteligencia, profundamente cultivado y cuya vida —y esto puede decirse sin afán de halago— hemos visto dedicada por entero a la causa más noble de cuantas hoy existen: la de la emancipación de los trabajadores».[152] Marx, por su parte, consideraba a Bakunin como «un hombre que carecía de todo conocimiento teórico»;[153] pero en la medida en que Bakunin era capaz de sostener convicciones teóricas, coincidía en casi todos los extremos con Marx. Bakunin era un materialista convencido. Creía apasionadamente que el mundo podía analizarse y comprenderse en términos de leyes científicas y que no era necesario recurrir a ninguna explicación metafísica o teológica de la conducta social, económica, política o ética, y que tales explicaciones no hacían más que dificultarse al hombre el conocimiento de sus reales intereses. Según escribió, era el materialismo de Marx lo que le colocaba a una altura mayor que la de Proudhon, cuya desgracia había sido «no haber estudiado nunca ciencias naturales ni haberse servido de sus métodos». Por otra parte, Marx «está en la verdadera pista. Ha sentado el principio de que los fenómenos religiosos, políticos y jurídicos no son las causas, sino los efectos de la evolución económica».[154] Sin embargo, el temperamento de los dos hombres era demasiado opuesto para que pudiesen trabajar en armonía. El choque de tan opuestas naturalezas desembocaría en un conflicto doctrinal, y las diferencias en cuanto a las tácticas revolucionarias que se debería seguir redundarían en la división del movimiento internacional de la clase obrera, división que ya nunca pudo corregirse.

La actitud de Marx hacia la Internacional no siempre tuvo una determinada orientación. Creía en la importancia de una organización internacional como vehículo propagador de sus ideas y como instrumento de control de los movimientos obreros europeos, en pleno desarrollo, pero al mismo tiempo se mostraba con frecuencia escéptico respecto a los congresos de la Internacional que no sirvieran a estos fines y pudieran dar oportunidad de difundir doctrinas que a su modo de ver podía resultar un impedimento para que la clase obrera lograra dilucidar claramente la línea de

acción que se debía seguir. En la práctica, los primeros congresos de la Internacional arrojaron un balance de partidarios de las ideas proudhonianas mayor que el conseguido por los adeptos marxistas y precisamente porque los seguidores de Proudhon estaban la mayoría entre la población francesa y suiza, y la facción que componían gozaba de especial fuerza en el congreso celebrado en Ginebra, ya bien entrado el verano de 1866 (el primero desde que se fundó la internacional). Antes de que el congreso iniciase sus sesiones, Marx había expresado sus temores acerca de él: «Aunque paso la mayor parte del tiempo disponiendo lo necesario para que se celebre el Congreso de Ginebra —escribía el 23 de agosto, no puedo ni siento deseos de asistir, aparte de que me es del todo imposible abandonar mi trabajo. Espero poder hacer con mi labor aquí más por la clase obrera de lo que podría lograr con mi presencia en cualquier congreso».[155]

En ese entonces, los miembros de ideas proudonianas que asistían al Congreso eran, en proporción a sus antecesores, relativamente moderados y poco partidarios de la revolución a ultranza. La vertiente anarquista de la doctrina proudhoniana había quedado postergada a favor de sus ideas en torno al crédito y a la organización económica. Incluso había entre sus discípulos quien, por ejemplo, pretendía alguna forma de acción estatal en el campo de la educación, y las tentativas de Tolain para lograr que el congreso refrendara el recurso a una línea anti-intelectual y revolucionaria con conciencia de clase fracasaron. «No odiamos a nadie —declaro Tolain—, pero en las actuales condiciones nos vemos obligados a considerar como adversarios nuestros a todos aquellos miembros de clases privilegiadas, sean capitalistas o licenciados universitarios».[156] Este repudio de los intelectuales es un sentimiento que asoma con frecuencia en los anarquistas posteriores («*Pas de mains blanches; seulement les mains calleuses*») y que Bakunin comparte las más de las veces. Cabe en lo posible que la derrota de la moción presentada por Tolain, y la confusión de ideas de que dieron muestra la mayoría de los delegados que acudieron al congreso de 1866, llevara a Bakunin a aceptar, tras su afiliación a la Internacional dos años más tarde, los intentos marxistas para dotar a la organización de una eficiencia más positiva y unas bases con mayor conciencia de clase. La idea de Bakunin, después de su adhesión a la Internacional, era la de crear una organización que tuviera por misión entrenar y formar «propagandistas, apóstoles y, por último, organizadores», así como reclutar, si fuera necesario, las fuerzas de choque revolucionarias para encarrilar a los trabajadores del continente europeo. El cuerpo al que se encargó esa tarea recibió el nombre de Alianza Internacional Social Democrática. Al proceder a su creación, Bakunin no pretendía en modo alguno desgajarlos de la Internacional ni orientarlo hacia objetivos distintos, sino que más bien pensó en crear dentro de la misma Internacional una organización de avanzada que inyectase en sus miembros un continuo fervor revolucionario.

La Alianza demostró ser la más eficaz de cuantas sociedades y organizaciones que había creado Bakunin hasta entonces, y a fines de 1868 contaba ya con otras secciones en Lyon y en Marsella, tras la reanudación de contactos con los grupos bakuninista napolitanos y el envío de Giuseppe Fanelli a Madrid y a Barcelona, para desarrollar el movimiento anarquista español, hasta llevarlo al esplendor que se perseguía. No es de extrañar que desde Londres, Marx y Engels viesen con recelo tales maniobras. Por más leal que Bakunin tratara de ser el espíritu de la Internacional, la alianza debió de tener para ellos el carácter de una organización rival que pretendía asumir las funciones de la Primera. La hostil actitud de Marx llenó de confusión a Bakunin, y en una carta que le escribió contestando a las quejas que Marx había formulado por escrito a uno de sus adeptos ginebrinos, decía Bakunin: «Le preguntas si continuo siendo todavía amigo tuyo. Sí, más que nunca, mi querido Marx, porque ahora entiendo la razón que te asistía avanzar e invitarnos a nosotros a seguirte por la anchura ruta de la revolución económica y al atacar a los que pretendían perder el tiempo en empresas de carácter puramente nacionalista o exclusivamente político. Estoy ahora haciendo lo que tú empezaste a realizar hace ya más de veinte años. Desde mi adiós a los burgueses del Congreso de Berna, no me atrae otra sociedad ni otro medio que los del mundo obrero. La Internacional, de la que eres uno de los principales inspiradores, es ahora mi madre patria. Como puedes ver, pues, querido amigo, soy discípulo tuyo y me enorgullezco de ello…».[157] Esta carta confirma la repulsa por la Liga para la Paz y la Libertad, aunque en ella no hiciera expresa mención de la Alianza. De todos modos, y por conciliador que fuera su tono, llegó demasiado tarde. El mismo día de su redacción, el Consejo General de la Internacional, que tres meses antes había condenado formalmente a la Liga para la Paz y la Libertad, se pronunció contra la Alianza Internacional Social Democrática. «La existencia de un segundo cuerpo internacional operando fuera o dentro de nuestra Asociación Internacional de Trabajadores sería el medio más seguro para que las confusiones se sucedieran en la Asociación».[158]

Bakunin demostró una vez más que estaba dispuesto a cooperar, sugiriendo que podía disolver la Alianza y hacer que sus secciones se convirtieran en otras tantas ramas bajo el control directo de la Internacional. Los problemas de organización, que tanto preocupaban a Marx, no tenían para Bakunin la menor importancia. Pero lo cierto es que Marx, creyó que se atentaba contra su autoridad, por lo que se propuso destruir la influencia de Bakunin en la Internacional. La crisis se produjo con motivo del congreso que la organización celebró en Basilea en septiembre de 1869. Si anteriormente Marx y sus seguidores reprochaban a Bakunin haber amenazado la jurisdicción del Consejo General de la Internacional, ahora se encontraba con que, en Basilea, Bakunin ponían entre dicho diversos extremos en materia de política interior y de doctrina. Ni Marx ni Engels asistieron al congreso; en cambio, como es lógico,

los partidarios suizos de Bakunin sumaban un número bastante apreciable. Bakunin proporcionó en esta ocasión otra prueba de su buena voluntad al aceptar la autoridad del Congreso General, apoyando la iniciativa de ampliar sus poderes ejecutivos y el derecho de disolver cualquier sección que atentara con el espíritu de la Internacional.[159] Tampoco abundaron las lizas doctrinales en un congreso que dedicó casi todo el tiempo a discusiones sobre la propiedad y la posesión colectiva de la tierra. Bakunin, sin embargo, se opuso a la idea del Consejo General a propósito de la relativamente intrascendencia cuestión del derecho a heredar, exigiendo que su abolición constara en el inmediato programa de la Internacional. No sin parte de razón, arguyeron los marxistas que esto vendría por sí solo una vez llevada a cabo la revolución, y por lo tanto no había la necesidad de convertir este extremo en una reivindicación inmediata a la primera fase revolucionaria. Pero éste era un punto sobre el que Bakunin tenía, ya desde mucho tiempo atrás, opiniones tajantes. A su modo de ver, la propiedad hereditaria, lejos de constituir una de la muchas lacras que desaparecerían con la trasformación de la sociedad, era la base sobre la que se asentaba el orden social existente. De aquí que la propiedad hereditaria fuera un paso esencial a la disolución del Estado, y cualquier país que de grado o por fuerza aceptara este criterio darían un paso esencial en la desaparición del régimen estatal. A mayor abundamiento, Bakunin consideraba que las fortunas hereditarias eran las únicas que se oponían a la igualdad entre los hombres, sosteniendo que no existían diferencias basadas en los dones naturales de cada cual, sino que era únicamente el medio ambiente el motivo de las desigualdades que presidían el orden. «La inmensa mayoría de los hombres no son idénticos entre sí, sino equivalentes, y por lo tanto iguales».[160] Eliminemos la herencia de bienes y riquezas por parte de los ricos, y todos los privilegios de buena alimentación, esmerada educación y cómodo alojamiento que son su consecuencia, y los pudientes no serán mejores que otros hombres.

La insistencia de Bakunin en esta cuestión durante el Congreso de Basilea supuso un error táctico que le reportó pocas ventajas en el terreno de la práctica. No obstante, se mantuvo firme en su empeño, y la resolución del Consejo General se vio derrotada por la oposición de Bakunin y sus partidarios suizos, franceses y belgas. Al saberse el resultado, Eccarius, el sastre alemán radicado en Londres, representante de Marx en la asamblea, exclamó: «Esto disgustará muchísimo a Marx».[161] De todos modos, la primera reacción de Marx respecto a ese congreso fue la de pensar que las cosas podrían haber ido peor. El 26 de septiembre le escribió a su hija. «Ahora estoy contento de que se haya terminado el Congreso de Basilea y de que sus resultados sean relativamente positivos. Estas exhibiciones públicas del movimiento y sus úlceras siempre me desazonan».[162] Pero en el transcurso de los seis meses que siguieron, Marx y Engels, instigados por enemigos personales de Bakunin en los medios de los refugiados en Ginebra, lanzaron un ataque en toda regla, político y

personal, contra Bakunin. Mientras las secciones suizas de la Internacional se enzarzaban en agrias rencillas entre los grupos partidarios de Marx y los adeptos de Bakunin, se reprodujeron los reproches y las perspicacias en torno a la conducta de este último. Volvieron a circular los rumores de su filiación zarista —acusación que fue rechazada cuando el Congreso de Basilea—, y al mismo tiempo, Marx recordaba a sus seguidores de Bakunin no le había agradecido siquiera el ejemplar que le dedicó del primer volumen de *El Capital*. Asimismo, circuló la acusación de que Bakunin, a quien se le suponía dedicado al trabajo de verter *El Capital* al idioma ruso, se había quedado con el dinero que se le había anticipado por la traducción, sen haberla hecho. Pero Mehring, el historiador socialista oficial del movimiento marxista, observa de manera inteligente: «¿Cuántos otros, incluyendo a muchos de los más notorios, no se encontraron alguna vez en esta situación de haber gastado el dinero recibido a cuenta sin haber podido realizar el trabajo prometido?».[163] Lo cierto es que en los dos años que siguieron prosiguió la contienda en forma de aluvión de cartas, circulares y folletos, reiterándose una y otra vez acusaciones y refutaciones, y todo ello proyectado contra el fondo de la guerra franco-prusiana y la Comuna de París. Al igual que la policía de casi todos los países europeos, Marx estaba convencido de que Bakunin preparaba una conspiración de vastas proporciones. Por su parte, Bakunin y sus seguidores creían firmemente que Marx, con sus intentos de dotar al movimiento obrero de una bases centralizadas, frustraría los fines revolucionarios que se habían trazado, y entonces reprodujeron los términos empleados por los anarquistas del cantón suizo del Jura en su «Circular de Sonvilliers», publicada en noviembre de 1871, cuando ya Marx había lanzado su ataque: «Cómo pueden esperar que de una organización autoritaria nazca una sociedad igualitaria y libre». Esto es imposible. La Internacional, embrión de la futura sociedad de los hombres, debe desde este momento convertirse en la fiel imagen de nuestros principios sobre la libertad y la federación, rechazando de plano cualquier principio que conduzca a la autoridad y a la dictadura».[164]

Bakunin era reacio a dar personalmente la cara contra los ataques personales y políticos de que era objeto, permitiendo que fueran sus amigos suizos los que se hicieran cargo de sus puntos de vista, en parte por un genuino respeto hacia Marx y por consideraciones de tipo práctico, y en parte por otras preocupaciones (sus relaciones con Nechaev y sus dificultades de orden financiero, así como su creciente atención por los movimientos anarquistas españoles e italianos, al propio tiempo que el estallido de la guerra de 1870). Por otro lado, Bakunin sabía que llegado el momento de una ruptura con Marx, indiscutiblemente tenía que fundamentarla en una cuestión de principios. Tal y como escribía a Herzen en octubre de 1869: «Es muy posible que pronto me vea mezclado en una lucho con él, no a causa de sus insultos personales, sino por una cuestión de principios, la cuestión del comunismo de Estado,

postura de la que él y los partidos ingleses y alemanes que controla son los más decididos defensores. Entonces la lucha será a muerte. Pero todo tiene su hora, y la de esta contienda todavía no ha sonado».[165]

Pero sería Marx quien decidiría su comienzo. En verano de 1871 convocó en Londres una conferencia de la Internacional de carácter privado. La reunión tenía por fin hacer un inventario de la situación de la Internacional después del colapso y la represión que siguió a la Comuna de París, y también serviría de instrumento —confiaba Marx— para eliminar de una vez para siempre la influencia de Bakunin. A esa conferencia no asistió ningún partidario calificado de éste, aunque algunos delegados, a despecho de estar en minoría, apoyaron sus puntos de vista. En el curso de la reunión de Londres, Marx expresó sin ambages su idea de un partido político obrero destinado a erigirse en el órgano de emancipación del proletariado. «Frente al poder de las clases adineradas, el proletariado sólo puede hacerse valer como clase convirtiéndose en partido político».[166] La sugestión iba, sin duda, dirigida contra Bakunin y su drástica oposición a la acción política; una segunda resolución declaró zanjado «el incidente de la Alianza de la Sociedad Democrática». Marx, sin embargo, se sintió defraudado a medida que la conferencia iba tocando a su fin. A excepción de Alemania, los proletarios no parecían muy deseosos de constituirse en un partido político dirigido por Marx y la Internacional, en tanto que la influencia de Bakunin, en Italia y en Suiza era mayor que nunca, como era su ascendencia sobre un considerable número de adictos a la Internacional en Francia y en Bélgica.

En 1872 Marx llegaba a la conclusión de que de un modo u otro, la Internacional había cumplido con los objetivos que la inspiraron, aunque la general represión que siguió a la Comuna de París dificultaba grandemente sus actividades. Como primera medida Marx procedió a la difusión de una Circular del consejo General de la Internacional —en buena parte obra de Engels— sobre «las supuestas escisiones de la Internacional», en la que se resucitaban todas las acusaciones personales y políticas contra Bakunin, finalizando con la más clara de las declaraciones sobre las diferencias doctrinales que oponían a marxistas y anarquistas. «Anarquismo, éste el caballo de batalla de su dueño, de Bakunin, que no ha hecho otra cosa que tomar los rótulos de los sistemas socialistas. He aquí que todos los socialistas entiende por anarquismo: una vez alcanzado el objetivo del movimiento proletario, la abolición de clases, el poder del Estad, que mantiene a la gran mayoría bajo el yugo de una pequeña minoría de explotadores, desaparece, y las funciones gubernamentales se convierten en simples funciones administrativas. Pero la Alianza se toma las cosas al revés. Proclama la anarquía en las filas del proletariado como el medio más eficaz de romper la poderosa concentración de las fuerzas sociales y políticas de los explotadores. Con este pretexto, piden entonces a la Internacional, en el instante en el que el antiguo orden trata de hundirla, que sustituya su organización por la

anarquía…».[167]

Este último y violento ataque no cogió desprevenido a Bakunin. «Al final ha caído sobre nuestras cabezas la espada de Damocles, con la que durante tanto tiempo se nos había amenazado. Pero no es exactamente una espada, sino el arma que el señor Marx utiliza habitualmente: un montón de basura».[168] Poco tiempo después, Marx convocaba en La Haya un congreso de la Internacional, lo suficientemente lejos de Suiza, de España y de Italia para convertir en un desplazamiento molesto y costoso la asistencia de los partidarios de Bakunin. A éste lo representaba el suizo James Guillaume, mientras que Marx asistió personalmente a la asamblea. Los procedimientos utilizados fueron sumarios y poco ortodoxos. Volvieron a removerse las habituales acusaciones contra Bakunin, incluyendo su poca seriedad financiera con respecto a la traducción de *El Capital*. Asimismo se puso en entredicho el derecho de los partidarios de Bakunin a participar en la asamblea, por lo que Guillaume y sus amigos fueron expulsados. Al propio tiempo se decidió trasladar la sede del Congreso General a los Estados Unidos. Marx se acababa de apuntar un triunfo sobre Bakunin, pero, en definitiva, ese triunfo significó el fin de la Internacional.

Las causas más inmediatas de la escisión acaecida en el seno del movimiento internacional obrero eran relativamente intrascendentes: la incomprensión en las relaciones mutuas de la Alianza Internacional Social Democrática y la Asociación Internacional de Trabajadores; la discusión sobre la abolición de la propiedad hereditaria; disensiones a nivel local entre los obreros del cantón ginebrino, y las acusaciones contra la integridad moral de Bakunin. Pero como no podía ser de otro modo, ya que ambas partes necesitaban de un pretexto de más alcance para justificar su postura, las diferencias de actitud y de doctrina fueron revisadas y ampliadas. El comunismo de Estado, basado en un partido centralizado y disciplinado, fue atacado por los anarquistas, quienes proponían la constitución de comunas libremente federadas e independientes, en las que «el capital, las fábricas, la maquinaria y las primeras materias pertenecen a las asociaciones, y la tierra a los que la cultivan». Sin embargo, Bakunin demostró en todo momento estar mucho más interesado en la práctica de la revolución y la preservación de la libertad que en la organización económica de la sociedad. «Detesto el comunismo —había declarado en 1868 ante la Liga para la Paz y la Libertad— porque es la negación de la libertad y porque no puedo concebir nada que se considere humano si carece de libertad. No soy comunista porque el comunismo concentra en el Estado todos los poderes de la sociedad y porque desemboca fatalmente en una detentación de la propiedad por el Estado, mientras que lo que yo deseo es la abolición del Estado y la extirpación radical del principio de autoridad y de tutela del Estado, que hasta el momento, con el pretexto de convertir a los hombres en seres virtuosos y civilizados, no ha logrado

sino oprimirlos, esclavizarlos, explotarlos y corromperlos».[169] Seguidamente observamos cómo una vez más, y pese a su conciencia de la superioridad intelectual del mundo filosófico de Marx en relación con Proudhon, Bakunin se siente más unido a éste por razones de temperamento y por tendencia natural. «Proudhon comprendía y sentía la libertad mucho mejor que marx; Proudhon, cuando no se ocupaba de cuestiones doctrinales y metafísicas, poseía el verdadero instinto del revolucionario; adoraba a Satán y proclamaba la anarquía. Es posible que, en el plano de la teoría, Marx haya esbozado una interpretación de la libertad más racional que la de Proudhon, pero no posee el instinto de éste. Como judío y alemán que es, se muestra autoritario de los pies a la cabeza. En este punto se serrana los dos sistemas: el anarquista de Proudhon, ampliado y desbrozado pro nosotros de todo idealismo metafísico y bagaje doctrinal, aceptando la economía material y social como base del futuro desarrollo de la ciencia y la historia, y el sistema de Marx, cabeza de la escuela alemana de los comunistas adictas al autoritarismo».[170]

Fue también esta fundamental diferencia de carácter entre Marx y Bakunin lo que culminó en una divergencia en cuanto a los métodos juzgados idóneos para el logro de la revolución. En opinión de Marx, la revolución accedería a través del fatal proceso de la historia y la gradual conciencia por parte del proletariado del puesto que le corresponde en la inevitable lucha de clases. En cuanto a Bakunin, sostenía que esta misma revolución podía ser provocada por un puñado de dirigentes, fanáticos de la causa, que explotasen el potencial revolucionario ya existente. «Tres hombres pueden constituir, si permanecen unidos, un importante principio de fuerza —escribía Bakunin a sus partidarios italianos—. ¿Qué ocurrirá, entonces, cuando en nuestro país puedan organizar un cuerpo de varios centenares…? Ciertamente, unos centenares de voluntarios jóvenes, sin la ayuda del pueblo, no bastan para crear una fuerza revolucionaria…, pero sí serán suficientes para evitar el poder revolucionario de este pueblo».[171]

La preferencia por las sociedades secretas, someramente organizadas, en vez de masivos partidos políticos como los que estaban creando los seguidores de Marx, especialmente en Alemania, condujo a una radical diferencia en cuanto a las tácticas a seguir para llevar a cabo la revolución. Según Bakunin, «el fin que ellos persiguen es el mismo: las dos partes desean la instauración de un orden social nuevo basado en la organización del trabajo colectivo… Sólo que los comunistas creen poder alcanzarlo recurriendo al desarrollo y al poder político de la clase trabajadora, principalmente del proletariado urbano, secundando por el radicalismo burgués, mientras que, por el contrario, los revolucionarios sociales piensan que sólo pueden alcanzar este poder mediante la organización de fuerzas no políticas —poder que por ser social deja de ser político—, que descansa en las clases trabajadoras de las ciudades y el campo… He aquí dos sistemas distintos. Los comunistas creen que es

necesario estructurar las fuerzas de la clase obrera para que se adueñe del poder político del Estado. Los socialistas revolucionarios, en cambio, pretenden destruir o, sí quieren un termino menos drástico, liquidar a este Estado…».[172] En tanto Bakunin admitía que llegado el caso de una revolución sería necesaria una cierta disciplina (pese a no ser una condición por la que sintiera un natural respeto), esta disciplina no podía en modo alguno corresponderse, según el criterio del movimiento revolucionario bakuninista, con la dictatorial y dogmática predicada por los comunistas, sino más bien «con un acuerdo voluntario y madurado de los esfuerzos individuales en pro de un objetivo común. En el instante de la acción y en la plenitud de la refriega, se establece de forma natural una división de funciones según las particulares aptitudes, reforzadas y estimadas por la totalidad de los individuos: algunos ordenan y dirigen, mientras que otros ejecutan y obedecen las órdenes. Lo que no hay que permitir es que estas funciones se anquilosen y adquieran carácter de permanencia, evitando que permanezcan adscritas de manera irrevocable a determinado individuo. No hay lugar para el orden y la promoción jerárquicos, y muy bien puede suceder que el dirigente de ayer sea mañana un simple subordinado. Nadie se sitúa por encima de los demás, y si lo hace, es sólo para volver a su situación anterior, como acontece con las olas, restituyéndose al saludable nivel de la igualdad».[173]

Bakunin se daba cuenta de que los métodos utilizados para llegar a la revolución afectaría a la naturaleza de la sociedad que resultase de ella, por lo que insistió para que la organización social del movimiento revolucionario se asemejara al tipo de organización social que los revolucionarios pretendía instaurar. Es en este punto donde radical quizá la principal diferencia que le separa de Marx. Aunque lo mismo Marx que Engels consideraban que llegaría un momento en que el Estado perdería sentido, esto les interesaba menos que el análisis de la sociedad existente y de los métodos susceptibles de provocar su transformación. Engels concreta la diferencia aludida en estos términos:

«Todos los socialistas están de acuerdo en que, como resultado del advenimiento de la revolución social, el Estado político, y con él la autoridad política, desaparecerán; es decir, las funciones públicas perderán su matiz político para trasformarse en simples funciones administrativas y defensoras de los verdaderos intereses de la sociedad. Pero los enemigos del autoritarismo piden que este Estado políticamente autoritario se suprima de un plumazo, incluso antes de proceder a la destrucción de las condiciones sociales que lo fomentaron. Exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición de la autoridad. ¿Pero estos señores habrán visto alguna vez lo que es una revolución? La revolución es, sin duda alguna, el acto autoritario por excelencia; es aquella acción mediante la cual una parte de la población impone su voluntad a otra valiéndose del rifle, de la bayoneta y el cañón,

medios todos autoritarios por definición. Y si el partido victorioso no quiere luchar en vano, debe mantener su imperio por medio del terror que sus métodos producen en los reaccionarios».[174]

La tragedia del movimiento revolucionario estriba en el hecho de que Engels estaba en poción de la verdad, y sin dejar de proclamar —como prácticamente haría Kruschev un siglo después en el XXIII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética— como capital objetivo de la desaparición del Estado, los comunistas debieron su eficacia a la implacable disciplina que presidía la organización, mientras que los revolucionarios, como los anarquistas de la guerra civil española, que pusieron en práctica las enseñanzas de Bakunin, no lograron sobrevivir.

Las diferencias que separaban a Marx de Bakunin impulsaron a éste a precisar con absoluta claridad cuáles eran sus principios respecto a la sociedad libertaria y a la naturaleza de la revolución. Por otro lado, fue durante los días de la asociación con la Internacional cuando estuvo más cerca que nunca de tal acariciado sueño de un movimiento revolucionario internacional que girase entorno de él. Efectivamente, fue en esa época cuando estableció nuevos contactos en Italia y cuando surgieron nuevas formaciones y periódicos anarquistas en algunos países, dirigidos por jóvenes abogados y estudiantes, como Errico Malatesta, estudiante de Medicina, cuyos primeros contactos con los anarquistas napolitanos se remontan al año 1871 y quien continuaría manteniendo vigorosamente sus ideas anarquistas hasta bien avanzada la época fascista. La mayoría de los grupos aludidos vivían una efímera vida, pero muy pronto nuevos cuadros anarquistas ocupaban el sitio de los otros. La idea del anarquismo como doctrina particularmente aplicable al caso concreto de Italia y a sus circunstancias sociales, nunca murió del todo, y a pesar de que el movimiento jamás alcanzó la consistencia que revistió en España, el anarquismo fue por mucho tiempo un credo que adquirió en Italia plena vigencia, influyendo considerablemente en la vida política del país y promoviendo periódicos disturbios, al mismo tiempo que los italianos que emigraban a los Estados Unidos llevaban consigo ideas, que aplicarían, y no sin éxito, en la cruda y violenta lucha de clases que caracterizaba la vida industrial de buena parte del país a fines del siglo XIX. En fecha tan posterior como la de 1920 dos anarquistas italianos, Sacco y Vanzetti, dieron lugar a una *cause celèbre* que los liberales norteamericanos señalaron como una mácula del sistema judicial de los Estados Unidos.

Pero el mayor progreso lo obtuvo Bakunin en España. En 1868, Elías Reclus, uno de los hermanos destacados como dirigentes intelectuales del movimiento anarquista, se trasladó a España al proclamarse la Primera República, y, en octubre, el Comité de Ginebra, presidido por Bakunin, publicaba un manifiesto dirigido a los obreros españoles en el que anunciaba que la demanda de autonomía provincial que desde hacía tiempo propugnaba Pi y Margall jefes de los liberales, abriría camino al

anarquismo. «El pueblo español debe proclamar una república basada en la federación de las provincias autónomas, la única forma de gobierno que, temporalmente y como medio de llegar a una organización social acorde con la justicia, le promete al pueblo garantías reales de libertad».[175] En octubre del siguiente año entraba en España otro discípulo de Bakunin, el cual construiría los cimientos de un movimiento anarquista organizado. Se llamaba Giuseppe Fanelli, joven estudiante de arquitectura e ingeniería que abandonó sus estudios para consagrarse a la política. En los primeros tiempo partidario de Mazzini, siendo elegido para el puesto de agente delegado (Fanelli hacía el mejor uso del privilegio anejo al cargo de viajar gratuitamente en ferrocarril, pues parece que pasaba las noches en el tren para ahorrar el importe del alojamiento).

En 1886 conoció a Bakunin, y como ocurrió con muchos de los partidarios jóvenes de Mazzini, Fanelli rindió pronto homenaje de fidelidad al que se le aparecía como el verdadero representante de la revolución. Fanelli consiguió un inesperado éxito; más sorprendente si se advierte que el anarquista no conocía el país y no consiguió localizar al camarada que según lo acordado debía ponerse en contacto con él, pues la dirección que se le dio en Madrid resultó equivocada y él andaba escaso de dinero. Pues a pesar de esto, logró relacionarse con un grupo de jóvenes intelectuales ya familiarizados con las doctrinas de Fourier y de Proudhon, ansiosos de proceder al derrocamiento de la monarquía y a la implantación de la república como única oportunidad para llevar a efecto la revolución social. Como es lógico, el grupo de jóvenes acogió con júbilo la noticia de la existencia de la Internacional, y desde el primer momento Fanelli logró impresionarles vivamente. Como escribiría muchos años después Anselmo Lorenzo, uno de los miembros del grupo, Fanelli era «un hombre de cerca de cuarenta años, de buena estatura, rostro grabe y agradable, barba poblada, grandes y expresivos ojos negros que brillaban a veces como ascuas o demostraban una manifiesta piedad, según los sentimientos que lo agitaran. Su voz tenía un timbre metálico y adquiría la inflexión adecuada a las palabras que pronunciaba, pasando, en un abrir y cerrar de ojos, de un todo airado y amenazador contra los explotadores y los tiranos, a otro que demostraba el mayor sufrimiento, compasión y afecto…»[176] Expresándose en francés, idioma que sus camaradas apenas podían entender, Fanelli, no obstante, logró crear una sección de la Internacional o de la Alianza bakuninista, pues no hay que decir que en España los anarquistas, como ocurría en Italia, escasamente tenían una sumaria idea de las controversias, divisiones y cismas que se suscitaban en Londres o en Ginebra en torno al movimiento Obrero. Se procedió de inmediato a la propagación de las ideas anarquistas, y muy pronto ganaron terreno, engrosando sus filas. He aquí, por ejemplo, un aparato del programa de los porteros bakuninistas de Barcelona: «Queremos el fin del reinado del Capital, del Estado y de la Iglesia para construir

sobre sus escombros el anarquismo, la libre federación de las asociaciones de los trabajadores».[177] Pues este programa fue, a lo largo de los sesenta años que siguieron, el credo de millones de españoles.

La esperanza que tenía Bakunin de verse en el centro de un movimiento europeo en pro de la revolución, se frustraron en 1871. Ante la guerra franco-prusiana, sus sentimientos anti-germanos, estimulados por las diferencias con Marx, lo convirtieron en un devoto defensor de la causa francesa, y cuando llegó la derrota del país, a Bakunin le asaltó el temor de ver a Francia convertida en una provincia alemana y sufrir la instauración del «socialismo doctrinario germano en vez de un socialismo de acción».[178] Es cierto que al principio, cuando la caída de Napoleón III, a Bakunin le renació, por vez primera desde 1849, la esperanza de tomar parte de una auténtica revolución, y al ver el tumulto que formaban los acontecimientos, se trasladó en seguida a Lyon, en septiembre de 1870, entregándose a una constante acción prerrepublicana. No obstante, sus apasionadas instigaciones a una acción revolucionaria inmediata no hallaron el eco apetecido, y a finales de septiembre se vio obligado a salir a suiza, desilusionado y sin recursos económicos. Incluso la Comuna de París, instaurada en 1871, no le produjo la menor ilusión, a pesar de que algunos de sus más fervientes partidarios, como Varlin, Benoit Malon y Eliseo Reclus, tomaron parte activa en ese movimiento. Lo cierto es que después de 1871 Bakunin, sintiéndose ya con demasiados años, enfermo y desengañado, se retiró de la acción revolucionaria práctica, lo que no le impidió hacer en 1874 una breve escapada a Italia con la idea de sumarse a la revuelta de Bolonia, que los anarquistas italianos esperaban que significaría el principio de un movimiento espontáneo de rebelión en toda la península. La intentona, como tantos otros proyectos de Bakunin, terminó en un desastre. La policía frustro los planes, no pocos conspiradores perdieron la serenidad, y Bakunin, tras acariciar la idea del suicidio (su situación económica y personal era entonces más precaria que nunca), consiguió huir del país disfrazado de sacerdote, para buscar, como otras veces, un descanso en Suiza, donde murió el 1 de julio de 1876.

Un año antes de morir, Bakunin escribió a Eliseo Reclus: «sí, tienes razón; por el momento la revolución ha vuelto a su lecho de origen; nos encontramos en un período de evolución; es decir, en una época de revoluciones latentes que a veces son difíciles de observar y de percibir».[179] La represión que siguió al fracaso de la Comuna de París y las medidas que pusieron en práctica distintos gobiernos europeos, a pesar de que se había dejado la impresión de que la Internacional fue más efectiva de lo que era en realidad, hicieron casi imposible la práctica de actividades revolucionarias. Difícilmente habría sobrevivido la Internacional, aun en el caso de que Marx no hubiera considerado que había cumplido su objetivo y no se hubiese producido la fatal escisión entre marxistas y anarquistas. Lo cierto es que la

organización adquiría al cabo de pocos años un carácter legendario que por espacio de cincuenta años sería el ideal de la clase obrera europea. Al mismo tiempo, la Comuna dio lugar a un mito que marxistas y anarquistas explotarían debidamente. En opinión de los marxistas, la Comuna era un ejemplo clásico de lo que podía ser una revolución proletaria bajo las consignas de la Internacional, y para los anarquistas se convirtió en el modelo de la futura sociedad anarquista. «Era, ni más ni menos, la mismísima ciudad de París administrándose sola… ¡Qué espectáculo más sublime poder contemplar a un París cuidando de sus asuntos, aplicando a todos los mismo propósitos, los mismos patrones, la misma justicia y la misma hermandad!». [180] A Bakunin correspondía el triunfo de ver la idea de la revolución liberadora tan enraizada como pudiera estarlo la doctrina marxista de una lucha de clases disciplinada y de un movimiento revolucionario centralizado. Según el criterio del profesor Franco Venturia, Bakunin logró «más que crear una organización revolucionaria, formar una mentalidad revolucionaria»,[181] y en los veinte años que siguieron los revolucionarios empezaron a considerar la posibilidad de nuevos métodos de acción efectiva, y la mentalidad revolucionaria se acreditó en no pocas ocasiones y en varios sitios como más positiva que una organización revolucionaria.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO V

TERRORISMO Y PROPAGANDA POR LA ACCIÓN

Levantémonos, levantémonos contra los opresores de la humanidad. Los reyes, emperadores, presidentes y sacerdotes de todas las religiones son los auténticos enemigos del pueblo; destruyámoslos a todos, y, lo mismo que a ellos, todas las instituciones jurídicas, políticas, civiles y religiosas. *Manifiesto de los anarquistas de la Romaña*, 1878.

Je ne frapperai pas un innocent en frappant le premier bourgeois venu. *Léon-Jules Lèauthier*, 1894.

1

La Comuna de París dejó su huella en la política europea por espacio de treinta años. Para los revolucionarios, no era sino una revolución fracasa, aunque por lo menos había reavivado las esperanzas de llevar a cabo, en un día no excesivamente lejano, una revolución social con carácter definitivo, y la cual, al llegar su momento, adquiría un matiz sangriento y entraría en el camino de la meta que perseguía. Para los moderados, fue una lección respecto a los peligros que rondan a la acción de las multitudes, y al mismo tiempo agravó su temor a los actos de violencia y reafirmó su afán de alcanzar una reforma por vías pacíficas y constitucionales. Para los conservadores, la Comuna representó y evocó todas las inquietudes y vicisitudes del terror jacobino, convenciéndoles de que una revolución en el siglo XIX, agravada con la actividad de los *pétroleuses*, a quienes se suponía autoras del incendio de París, sería mucho peor que la de 1792. Por otro lado, el hecho de que algunos miembros de la Presidencia Comunal estuviesen afiliados a la Internacional, además de las pruebas de solidaridad que demostraron todas las secciones de la organización con los componentes de la Comuna exiliados o presos, convenció a la policía y a los gobiernos de Europa de que no se podía ignorar a la Internacional, hasta el punto de que al disolverse logró inspirar más temor del que había provocado mientras actuó. La actitud de alerta desplegada por todos los gobiernos europeos y las disensiones internas en el seno de la internacional hizo que los revolucionarios procedieran a una nueva valoración de sus métodos. Pero, sobre todo, de lo ocurrido en la Comuna parecía desprenderse la enseñanza de la dificultad, que entrañaba el que una insurrección urbana al viejo estilo, complementada con el recurso de las barricadas y la recluta voluntaria de ciudadanos, pudiera salir airosa en una ciudad en la que tuviera que hacerse frente al armamento moderno. En los países industrializados del norte de Europa, y en el período que marcaron los veinticinco años siguientes, se

impulsó a los obreros a organizarse en partidos políticos adecuadamente estructurados o en sindicatos disciplinados para lograr una mejora de sus condiciones de vida. En los países menos desarrollados, como Italia y España, en lo que al atraso agrícola venía a sumarse el efecto de los nuevos procesos industriales en el seno de la antigua artesanía, continúo, en cambio, latente la confianza en la acción directa, en la insurrección y en los actos de terrorismo.

En la Italia, de principios de 1870, las tenciones a consecuencia de la lucha por la unificación y la expulsión de los austriacos produjo una grave crisis económica. El gobierno se había visto obligado a implantar una serie de impuestos que merecieron una pésima acogida, en especial el que gravaba la molienda (*macinato*). En el sur, el rompimiento de la economía feudal y el derrocamiento de la monarquía borbónica no supuso para muchos sicilianos ni para los habitantes de Calabria más que el advenimiento de una nueva tanda de explotadores que se sumaron a los propietarios rurales del antiguo régimen. Durante el siglo XIX se dieron en Italia situaciones locales de revuelta social cada vez que los campesinos y los braceros podían echar mano de algún recurso que ofreciese una vía de escape de su desesperada situación. En la década de los años sesenta tales protestas oscilan entre el apocalíptico sectarismo religioso de los *lazzaretti de Toscana*[182] y las más comedidas y espontáneas revueltas del campesinado, cuando no irrumpía el bandolerismo. La general atmósfera de inquietud agravada por las pésimas cosechas de 1873 y por la crisis financiera europea de mediados de esa década, terminaba siempre por repercutir de uno u otro modo en la vida del agro y en la de la artesanía italiana, estimulando a la acción a los partidarios de Bakunin, quienes todavía creían en una revuelta general del país. Ni que decir tiene que del mismo modo que la Internacional no disimulaba su directa participación e inspiración de la Comuna parisiense, también los anarquistas italianos reclamaban para sí todos los actos de violencia que con fines sociales se producían en Italia, esperando de este modo poder sacar partido del desasosiego reinante —como enseñó Bakunin— para dar mayores vuelos a su cusa. En ocasiones, esta actitud culminó en amargos desengaños, como le ocurrió a Malatesta en 1873 con motivo de un traslado a Sicilia para reclutar prosélitos entre los bandoleros, donde se le dijo que «los bandoleros eran demasiado religiosos y honestos para tomar parte en un levantamiento del género de la Comuna, cuando los insurrectos dispararon contra el arzobispado».[183]

No es, pues, de extrañar que en parecidas circunstancias las doctrinas de Bakunin tuvieran mejor acogida que las de Marx, y que en 1870 afiliarse a la Internacional supusiera, en Italia, alistarse en el movimiento anarquista. Los dirigentes del anarquismo en Italia fueron Carlo Cafiero, Andrea Costa y Errico Malatesta. Cafieron era un joven napolitano de familia acomodada que había heredado extensas propiedades en Abulia. En un principio fue el agente de confianza de Marx y Engels

en Italia, pero muy pronto ingresó en las filas de los adeptos a Bakunin, tanto por creer en lo certero de su análisis de la situación en Italia como —igual aconteció en muchos otros— por la singular atracción de Bakunin. No hay que decir que Cafiero derrochó la mayor parte de su fortuna manteniendo a Bakunin y a su plana mayor, arruinándose y revolviéndose contra él al intervenir en un proyecto de ampliación y mejora de una heredad situada junto al lago de Locarno. Costa era un estudiante que, desilusionado como tantos otros por el republicanismo de Mazzini, se convirtió en un apasionado adepto de la internacional. Hallándose en la Universidad de Bolonia, donde era el alumno favorito del poeta Giousué Carducci, mantuvo contacto con el movimiento anarquista; las noticias de los acontecimientos que se desarrollaron en la Comuna de París le convencieron de la posibilidad de llevar a efecto una revolución en la propia Italia. La carrera de Cafiero como agitador anarquista terminó tristemente en 1880, cuando su juvenil celo en la conspiración se convirtió en una manía persecutoria con ribetes psicopáticos y su igualitarismo en un patético temor de estar beneficiándose de los rayos del sol en mayor medida de la que le correspondía.[184] Posteriormente Andrea Acosta y Errico Malatesta se convirtieron en los cabecillas de las dos facciones rivales del movimiento revolucionario italiano, pues a principios del 1880 Costa llegó al convencimiento de que una insurrección inmediata era algo de imposible realización, reafirmándose al propio tiempo en la necesidad de fundar un partido constitucional capaz de desarrollar una labor efectiva. Malatesta, en cambio, continúo hasta su muerte, ocurrida en 1932, y pese a todas las vicisitudes que atravesó (prisión y exilió durante el régimen fascista), el más ferviente de los anarquistas italianos, una especia de Mazzini del movimiento anarquista.

Pero lo cierto es que a principios de los años setenta los jefes anarquistas confiaban en la posibilidad de una revuelta a escala nacional en Italia y en la próxima realización de las ideas bakuninistas. Mazzini había perdido buena parte de su ascendencia, debido principalmente a las críticas formuladas contra la Comuna; la creencia de Marx en un estado industrial fuertemente centralizado, como condición previa a la revolución proletaria, no parecía que pudiera adaptarse al particular caso de la nación italiana. He aquí, pues, cómo en una atmósfera y en medio de una tradición de revuelta social, las enseñanzas de Bakunin parecían tener ante sí un camino libre de obstáculos. Como más tarde observaría Costa, «La rapidez con que el nuevo espíritu se difundió por Italia fue algo sencillamente admirable… Nosotros mismos nos volcamos materialmente en apoyo del movimiento, impulsados más por el deseo de romper con un pasado que nos oprimía y que no se correspondía con nuestras aspiraciones que por una madura reflexión. Tuvimos el presentimiento de que el futuro se encontraba allí y que el tiempo se encargaría de determinar qué ideas serían las que nos inspirasen».[185] Fue en este clima de inenarrable entusiasmo y total optimismo que se planeó en Bolonia la revuelta de 1874, en la que, como hemos

visto, el ya otoñal y enfermo Bakunin llevó a cabo un último esfuerzo, no exento de cierto patetismo, para actuar en el plano de la acción revolucionaria.

El propio Costa, principal organizador del levantamiento, fue detenido antes de que se iniciara. En el resto de Italia, la insurrección se frustró tan rotundamente como en Bolonia, si bien los dirigentes apresados recibieron un tratamiento sorprendentemente benévolo. Los juicios que siguieron dieron lugar a espectaculares llamamientos y denuncias formuladas con ampulosa retórica, mientras los abogados de la defensa (entre los que se contaba un joven intelectual anarquista, que empezaba entonces a ser conocido: el doctor Saverio Merlino) parece que actuaron con tanta habilidad profesional como fue inepta la parte acusadora. Cierto que el gobierno no era popular ni los tribunales eran por completo insensibles a la causa de los sin fortuna, vivamente descrita por unos jóvenes tan apasionados y convincentes como Costa y Malatesta.[186] Este último, que durante la revuelta estaba en Apulia, fue declarado inocente, y lo mismo sucedió con Costa una vez Carducci declaró a favor suyo. E cuanto a Cafiero, se encontraba a salvo en Suiza.

Aun cuando se frustraron las esperanzas de los anarquistas de provocar una revuelta general, los acontecimientos de 1874 les proporcionaron considerable publicidad; el gobierno estimó los efectivos humanos anarquistas en treinta mil. Al propio tiempo la experiencia les llevó a considerar que su actuación habían sido demasiados exhibicionistas y que los métodos no fueron debidamente madurados para una conspiración que reclamaba una concienzuda preparación. Sin embargo, se dieron también cuenta de que la posibilidad de llevar a efecto una revolución general era todavía prácticamente nula, a consecuencia de lo cual los anarquistas desarrollaron lo que en el curso de los veinte años siguientes constituiría la idea central del movimiento. Esta idea no era otra que la «propaganda por la acción». Según su contenido, sólo la acción violenta serviría para exponer claramente ente el mundo la desesperada naturaleza de la situación social y la implacable decisión de los adeptos a la causa anarquista de cambiar de estructura. De esta manera, y como Bakunin había ya indicado, un reducido grupo de hombres dispuesto a todo marcaría el camino de la revolución e incitaría para ir a la revuelta. Como escribió uno de los camaradas de Malatesta, un pequeño grupo armado podría «desplazarse de un lugar a otro en el campo, encareciendo la necesidad de lucha y propugnado el bandolerismo con fines sociales, ocupando las pequeñas comunas para abandonarlas una vez cometidos los actos revolucionarios que sean posibles y cuidando de hacerlo en aquellas localidades donde nuestra presencia pueda reportar beneficios».[187]

En abril de 1881, fecha en que se escribieron estas palabras, Malatesta y sus amigos ya una triste experiencia de las tácticas que había defendido, por lo que ya no se volvieron a poner en práctica. En la primavera de 1877, Malatesta y Cafiero decidieron llevar a cabo una acción en la provincia de Benevento, al nordeste de

Nápoles. En la aventura se les unió un revolucionario ruso que se llamaba Sergei Kravchinsky, el mismo que un año después asesinaría al jefe de la policía secreta rusa de una sola puñalada en una calle de San Petersburgo, y posteriormente sería muy popular en los círculos revolucionarios londinenses, adoptando el seudónimo de Stepniak. Un año antes se había unido a la rebelión contra los turcos en Bosnia, y más tarde publicaría un folleto dando cuenta de sus experiencias de las guerrillas; ahora se encontraba por casualidad en Nápoles. De mutuo acuerdo, Malatesta, Stepniak y una mujer rusa alquilaron una casa en el pueblecito de San Lupo, arguyendo que la dama en cuestión necesitaba aire puro para recuperar la salud. Allí depositaron un par de cajas de munición, metidas en unos baúles, como su fuesen del equipaje de la enferma. Pero desgraciadamente uno de los camaradas de Malatesta los había denunciado, por lo que la policía estaba al acecho mientras los anarquistas se congregaban en la localidad. Varios de ellos, incluyendo a Stepniak, fueron detenidos cuando se dirigían al pueblo, y en la misma población hubo un tiroteo entre los anarquistas y los policías, muriendo uno de éstos a causa de las heridas recibidas. Entonces Malatesta, Cafiero y unos veinte miembros de la organización decidieron huir a las montañas para inducir a la revuelta a diversos villorrios de la región. En lugar de poder erigir una base de operaciones para desde ella «evangelizar» el sector rural circundante, los conspiradores se vieron en la precisión de huir en desbandada en una época (primeros días de abril) en que el clima en las alturas era todavía frío y húmedo.

No obstante, los primeros pasos fueron un éxito sorprendente. La columna llegó a Lentino el domingo por la mañana, y después de declarar depuesto al rey Víctor Manuel, llevaron a cabo el típico ritual anarquista de quemar los archivos, en los que figuraban los registros de propietarios, de deudas e impuestos. Los campesinos dispensaron un recibimiento hasta cierto punto caluroso a los insurgentes, y el mismo párroco de Lentino se sumó a la causa. Acto seguido la columna se dirigió al pueblo vecino, no sin dejar el hospedero de Lentino un pedazo de papel que decía esto: «En nombre de revolución Social se ordena al alcalde de Lentino que pague la suma de veintiocho liras a Fernando Orso por el suministro de alimentos al grupo que entró en Lentino el 8 de abril de 1877».[188] En Gallo, lugar próximo a lentino, ocurrió algo semejante a lo anterior, pero aquí el entusiasmo de la población se enfrió al tenerse noticia de que se hallaban en camino las tropas, del gobierno con el propósito de cercar a los insurgentes. Durante dos días, Malatesta y sus compañeros vagaron por las montañas vecinas tratando de conseguir comida y cobijo. Finalmente, hambrientos y ateridos, fueron rodeados, aprehendidos y encarcelados.

Una vez más el trato judicial dispensando a los rebeldes resultó increíblemente benigno, pese a que el grupo siguió en la cárcel dieciséis meses, en espera del juicio. Se les acusó de la muerte de un policía; sin embargo, y aunque en puridad de

principios, el delito no figuraba entre los incluidos en la amnistía que en febrero de 1878 concedió el rey Humberto I con motivo de su asunción al trono, los procesados, beneficiándose de la atmósfera general de indulgencia y de la simpatía del tribunal, fueron absueltos en agosto de 1878.

Las consecuencias del fracaso de la revuelta de Benevento fueron considerables. Mientras Malatesta y unos pocos de sus partidarios seguían creyendo que podía lograrse algún progreso mediante la propaganda por la acción violenta, y se mantenían firmes en la idea de ofrecer un ejemplo de insurrección a los campesinos del sur de Italia, otros, como Andrea Costa, empezaron a comprender la inutilidad de estas actitudes drásticas y a considerar que cualquier progreso social dependía de una mejor organización y de una acción política concertada. Ya antes de que ocurrieran los hechos de Benevento, Costa había expresado en un escrito: «por medio de la conspiración se puede lograr un cambio en la forma de gobierno; se puede asimismo, eliminar o destruir un principio y sustituirlo, pero no es posible alcanzar de este modo la revolución social… Para llevarla acabo es necesario difundir ampliamente los nuevos principios entre la masa del pueblo, o, mejor dicho, reavivarlos en su interior, puesto que siguen latentes por instinto y organizar a los trabajadores de todo el mundo de modo que la revolución se produzca por si misma, de abajo a arriba y no al contrario, y por el imperio de las leyes y decretos, cuando no haya que recurrir a la fuerza. Y esto exige inevitablemente publicidad, ya que no cabe imaginar una propaganda de tan vastos alcances en el círculo forzosamente restringido de una conspiración».[189] Esta creencia en la necesidad de una amplia propaganda y publicidad doctrinal para demostrar a las clases oprimidas dónde radicaban sus verdaderos intereses resultaba muy distinta de la acción mediante reducidas células de conspiración destinadas a promover la revolución social que Malatesta y Cafiero preconizaban. En los años que siguieron, Costa llevó todavía más lejos su actitud al aceptar la idea de la organización de las masas y la acción política. En 1882 se disponía a presentar su candidatura en las elecciones parlamentarias, sabiendo que en su condición de diputado su lucha revestiría la misma importancia que la que había llevado a cabo desde la prisión.[190] Costa se convirtió muy pronto en uno de los dirigentes más respetados del Partido Socialista Italiano.

El 9 de febrero de 1878 un joven arrojaba una bomba durante la ceremonia militar que se celebraba en Florencia en memoria del Rey Víctor Manuel II, fallecido poco antes. El artefacto no causó ninguna muerte, y los anarquistas negaron toda participación en el atentado. Nueve meses después, un ayudante de cocina de veintinueve años, llamado Giovanni Passanante, que había adquirido un cuchillo que llevaba grabada la inscripción: «Larga vida a la república internacional», atacó al nuevo rey, Humberto I, cuando se dirigía en coche a Nápoles. El monarca sólo recibió unos ligeros rasguños, y su primer ministro salió del incidente con leves heridas.

También en esta ocasión se declaró que el frustrado asesino no pertenecía al grupo anarquista que militaba en la Internacional. Pero cuando en Florencia un sector de los partidarios de la monarquía organizó una parada militar para celebrar la buena fortuna del rey al salir indemne del atentado, estalló una bomba que mató a cuatro personas e hirió a diez más. Dos días más tarde, en Pisa, arrojaron otro artefacto contra una multitud que festejaba el cumpleaños de la reina.

Estos atentados marcaron el fin de la actitud benévola de la justicia respecto a los anarquistas que participaron en las revueltas de 1874 y 1877. Desde entonces se estableció una fuerte vigilancia de los dirigentes del movimiento, quienes quedaron expuestos a encarcelamientos y arrestos, y a su expulsión del país. A fines de 1878 Malatesta abandonaba Italia para dar principio al primero de sus largos destierros. En 1876 se había verificado la disolución de la Internacional, y los anarquistas que formaban parte de ella tuvieron que abandonar toda pretensión de seguir todavía afiliados a una organización de fama internacional. La última de las conferencias convocadas por los fervientes partidarios de Bakunin en la Internacional, es decir, los componentes de la *Fédération Jurassienne*, se efectuó en 1880. He aquí cómo un anarquista italiano resumía, en julio de 1879, no sin amargura, la situación: «La Internacional ha dejado de existir como asociación marxista y como agrupación bakuninista. En todas partes del mundo hay socialistas y anarquistas, pero ha desaparecido todo contacto, público o secreto, entre ellos».[191]

2

La tentativa de asesinato del rey Umberto ocurrió pocos meses después del atentado contra el emperador de Alemania y de otro contra el rey de España. La expresión «propaganda por la acción» empezaba a adquirir matices siniestros. No parece que los frustrados asesinos del Kaiser, Hoedel y Nobiling, tuvieran nada que ver con el grupo anarquista, pero la policía los declaró adscritos a la Internacional, mientras que la policía española sostuvo que Juan Oliva Moncasi, que había tratado de matar a Alfonso XII, era discípulo de Fanelli. Y al igual que la tentativa de asesinato del rey Umberto por Passanante. Fue seguida de la persecución de los dirigentes revolucionarios italianos, también en Alemania, después del atentado contra el Kaiser, Bismarck hizo aprobar una serie de leyes contrarias a los socialistas, mientras que en España la ación política de los sindicatos obreros se vio gravemente dificultada. No es de extrañar que en todos estos países los gobernantes creyesen, como en el caso concreto de Bismarck, en una conspiración internacional cuya mete era la revolución social. Desde los días de la Comuna, los anarquistas había

reclamado para sí la responsabilidad de todos los atentados cometidos, incluso de aquellos con lo que nada tuvieron que ver, apresurándose a testimoniar su adhesión a los frustrados regicida. He aquí, a título de ejemplo, cómo rendía tributo al autor de uno de los atentados contra el kaiser un periódico anarquista del Jura suizo: «La Humanidad conservará el recuerdo del hojalatero Hoedel, dispuesto a sacrificar su vida en un supremo acto de desafío a la sociedad, y quien mientras brotaba la sangre de su cuerpo bajo el hacha del verdugo, inscribió su nombre en la larga lista de los mártires que han señalado al mundo el camino de un futuro mejor, hasta llegar a la abolición de toda servidumbre económica y política».[192]

La seguridad de que existía una conjura internacional tenía que realzar las figuras de aquellos revolucionarios admirados o temidos por su fervor por la causa y que parecían los inspiradores de la rebelión. Bakunin, la más legendaria de estas figuras, había muerto en 1876, pero entre la nueva generación no tardaron en surgir cabecillas que ocuparon una posición similar a la suya, tanto a los ojos de la policía como a los de sus seguidores. Malatesta sería uno de los que, en sus largos años de exilio, adquirió una reputación de esta índole; en 1920, tras cincuenta años de entrega a la causa revolucionaria, era todavía capaz de atraer sobre sí a toda la policía Italiana. No obstante, el hombre que a finales del siglo XIX mejor podía presumir de haber ocupado la vacante de Bakunin era otro ruso, el príncipe Pedro Alexeivich Kropotkin.

Kropotkin había nacido en 1842 en el seno de una de las familias más rancias de la nobleza rusa.[193] Ya desde niño demostró particulares aptitudes para la literatura y la especulación intelectual. En sus *Memorias de un Revolucionario* ofrece una vívida y singular descripción de la conversación que una tarde tuvo con su hermano, quien se había escapado de la Escuela Militar para ir a verle; estuvieron juntos hasta medianoche, «charlando sobre la nebulosa y la hipótesis de Laplance, la estructura de la materia, las luchas del papado con el poder imperial bajo Bonifacio VIII y sobre otras muchas cosas». No obstante, Kropotkin recibió una educación sumamente rígida, pasando a formar parte, personalmente recomendando por el zar Nicolás I, del Cuerpo de Pajes, lo que se consideraba un privilegio. Pero no tardó en rebelarse contra la disciplina y los convencionalismo de la vida cortesana, solicitando, con gran pesar por parte de su familia, que se le destinase a un regimiento destacado en Siberia, donde con tiempo sobrado para leer y meditar empezó a considerar los problemas sociales y filosóficos. Leyó a Proudhon y se interesó vivamente en los temas de la reforma carcelaria. Al mismo tiempo, sacó partido de su permanencia en una remota zona del Asia Central para convertirse en un geógrafo y austero explorador científico. Sus muchas lecturas, su actividad científica y su experiencia —que debía al hecho de ser miembro del cuerpo de los grandes hacendados— en los problemas agrarios de los días de la emancipación de los siervos, así como la ira que suscitó en él el trato dispensado a los prisioneros polacos tras la revuelta de 1863,

contribuyeron a reforzar la independencia de su carácter, encaminándole por los cauces del radicalismo político.

En 1872, Kropotkin realizó su primera y decisiva visita a la Europa Occidental, entrando en relación con James Guillaume y con los relojeros de la región suiza del Jura. No visitó a Bakunin, al parecer debido a que éste no transigía con la amistad de Kropotkin con otro ruso de ideas avanzadas, Peter Lavrov, al que Bakunin consideraba de opiniones demasiado moderadas. Kropotkin se sintió en seguida atraído por los artesanos anarquistas suizos, y sólo los argumentos de Guillaume, quien le hizo comprender que su presencia podía resultar más útil para la causa en cualquier otro lugar, le disuadieron de su inicial impulso de quedarse en la región del Jura en calidad de simple trabajador. Al volver a Rusia, después de introducir clandestinamente cierto número de libros y folletos subversivos en el país, abandonó formalmente el servicio en el gobierno para entregarse de lleno a las actividades revolucionarias, lo que le valió su inmediata detención, pues los amigos de que se rodeo en San Petersburgo pertenecía al movimiento populista local, cuyo dirigente era N. V. Tchaikovsky, entregándose la mayor parte del tiempo a la publicación y circulación de literatura prohibida y a experimentos educativos directos con los obreros y los campesinos. El propio Kropotkin era partidario de la formación de bandas de campesinos armados, rechazando de plano todo lo que fueran reformas fragmentarias como las que propugnaban muchos de sus compañeros. «Todo lo que sea una mejora temporal en la vida de un reducido núcleo de población sólo sirve, en nuestra actual sociedad, para mantener intacto el espíritu conservador», escribió en 1873.[194]

A fines de 1873 las autoridades vigilaban ya con prevención los pasos y las actividades de los revolucionarios que rodeaban a Tchaikovsky, y varios de ellos fueron arrestados, sospechosos de propaganda subversiva y de adoctrinamiento político de los obreros. Kropotkin fue detenido semanas después, y en marzo de 1874 se le encerró en una las mazmorras de la fortaleza de Pedro y Pablo, de donde dos años después, dada su quebrantada salud, se le trasladó a la cárcel del hospital militar de San Petersburgo. Fue entonces cuando un grupo de amigos, a quienes Kropotkin había conseguido hacer llegar algunas cartas, llevaron a cabo los preparativos de una de las más patéticas y famosas fugas del siglo XIX. Todo empezó con una señal que se dio tocando un violín en la ventana de una casa situada en el extremo de la calle; un carruaje esperaba a la salida, y Kropotkin se lanzo por entre la guardia, y poco tiempo después estaba camino al extranjero.[195] En agosto de 1876 llegaba a Inglaterra, donde vivió hasta que regreso a Rusia, en 1917, muriendo allí en 1921.

La vida que Kropotkin llevó en Inglaterra fue de reposo y de estudio a la vez, siendo su época más fecunda en trabajos científicos y culturales, sin que ninguno de sus actos justificase la alarma que sus ideas revolucionarias habían provocado. No

obstante, durante los cuarenta años que siguieron, fue el consejero y el pensador del movimiento anarquista mundial. De conspirador y agitador pasó a ser filósofo y profeta. Sin embargo, la primera vez que visitó Occidente, tomó parte en las instigaciones de violencia, escribiendo un artículo editorial en *Le Révolté*, periódico que él fundó en Suiza en 1879, y donde marca la pauta de la acción anarquista en los últimos veinte años del siglo XIX. «Revuelta permanente mediante la palabra, el escrito, el puñal, el fusil, la dinamita… Todo cuando caiga dentro de la ilegalidad nos sirve».[196]

Por otro lado, el asesinato del zar Alejandro II el primero de marzo de 1881 por el grupo *Norodnaia Volia* (Voluntad del pueblo), alentó considerablemente la idea de la revolución mediante el asesinato, con la esperanza de que estas acciones suicidas de jóvenes terroristas producirían una tremenda impronta moral. Después de la ejecución de Sofía Perovskaia,[197] uno de los cinco detenidos como autores del asesinato, Kropotkin escribió: «Por la actitud de la muchedumbre, ella pudo darse cuenta de que acababa de descargar un golpe mortal a la autocracia. Y en las apesadumbradas miradas de la masa, en las que pudo adivinar la simpatía que le profesaban, comprendió que con su muerte le asestaba un golpe todavía más contundente y del que la autocracia no se recobraría».[198]

En 1881 se reunía en Londres un grupo de dirigentes revolucionarios, entre los cuales estaban Malatesta y Kropotkin; algunos insistieron en que sólo la ilegalidad podía conducir a la revolución, y la mayoría, a pesar de escepticismo de Kropotkin —era un científico demasiado consiente para fiar en teorías de simples aficionados—, abogaba por el estudio de las ciencias técnicas como la química, con el objeto de fabricar bombas de mano que luego serían utilizadas con «fines ofensivas y defensivos». Todos los anarquistas que no habían aceptado, como aceptó Costa, el paso a una acción política legal se entregaron a partir de entonces la táctica de la «propaganda por la acción» en su forma más extrema. La figura clásica del anarquista deriva de las actividades de sus militantes en los veinte años que siguieron; una imagen que muestra la huidiza figura de un hombre con el sombrero calado hasta los ojos, medio oculta en el bolsillo una bomba de mano. A este retrato contribuyeron en gran medida páginas literarias como las de Henry James en *La Princesa Casamassima* y la descripción, ya clásica, de las contiendas entre policías y anarquistas, descritas en *El agente secreto*, de Joseph Conrad.[199]

En esa etapa, el movimiento anarquista actuó desde dos niveles distintos. Los dirigentes, como Kropotkin, Malatesta, Elie y Eliseo Reclus, escribieron trabajo de índole filosófica, celebraron congresos y argumentaron en torno a los medios más idóneos para llevar a efecto la reorganización de la sociedad futura. Al propio tiempo cuajaron en Europa y en América grupos reducidos, sin delegaciones, secretarías ni locales, integrados a menudo por sólo dos o tres personas, determinados a demostrar

mediante actos de postrer desafío el desprecio que la sociedad les merecía. De aquí que a menudo sea difícil distinguir el verdadero militante anarquista, entregado por entero a la causa, del psicópata cuyos oscuros impulsos le mueven a tomarse su desquite particular de la sociedad con acciones de las que los anarquistas fueron los primeros en proporcionar ejemplos. Esto condujo inevitablemente a que la policía sospechase sistemáticamente de los anarquistas destacados, considerándolos los instigadores de delitos con los que nada tenía que ver; lo mismo Malatesta que Kropotkin tuvieron que soportar las consecuencias de esta actitud policíaca. También con frecuencia la policía organizaba, valiéndose de *agents provocateurs*, grupos «anarquistas» cuyo fin era el de atrapar miembros incautos de las organizaciones afectas a esta ideología. La policía francesa llegó incluso al extremo de crear y explotar un periódico anarquista durante algún tiempo, y en 1881 envió un representante a la conferencia anarquista que se celebró en el mismo año. A principio de 1900 el gobierno italiano pagaba a dos agentes en París, a quienes se les conocía por los nombres de Dante y Virgilio; poseedores de «una somera cultura revolucionaria», mandaron informes a sus asombrados jefes en los que daban toda suerte de crudos pormenores sobre orgías anarquistas y conspiraciones —cuyo poco probable lugar de celebración sería la villa que en Neuilly poseía la ex reina de Nápoles, María Sofía—.[200] A menudo como resulta imposible afirmar la real existencia de grupos como el famoso de la *Mano Negra*, en Andalucía, más allá de la imaginación de la policía. Al mismo tiempo, determinados actos terroristas de finales de siglo fueron acreditados a la policía, la cual se valía de ellos para detener a los militantes anarquistas.

El terrorismo es infeccioso, y no deja de impresionar el elevado número de atentados cometidos entre 1880 y 1914 contra destacadas personalidades. No es necesario decir que algunos de estos ataques no fueron de índoles anarquista (aunque la técnica de estos ataques se basara en una directa imitación de los métodos anarquistas) sino que apuntaban a metas políticas totalmente distintas; de ellos constituyen una excelente prueba los asesinatos del zar Alejandro II en 1881 y del archiduque Francisco Fernando de 1914. En cambio, el asesinato del presidente Sadi Carnot, de Francia; el del presidente William Mckinley, de los Estados Unidos; el de la emperatriz de Austria, el del rey de Italia y el del jefe de gobierno de España (Cánovas), así como gran número de frustrados intentos contra soberanos, príncipes y estadistas, fueron de un modo u otro el resultado del principio anarquista acerca del valor inmediato y demoledor de un acto de auto inmolación, con el fin de derrocar al personaje símbolo del orden social de su tiempo. La tentativa de asesinato de un rey o de un ministro entrañaba en sí una significación práctica directa; es decir, eliminaba una personalidad de esta categoría, podía sostenerse la conclusión de que era un acto que entraba de lleno en los principios que tendían a la desaparición del Estado. No

obstante, sucedía a menudo que estos actos de terrorismo eran un lamentable, si se reparaba en los móviles del delincuente. Así, por ejemplo, el joven italiano que apuñalo a la emperatriz Isabel de Austria cuando ella cruzaba la pasarela de entrada en un buque de vapor del lago de Ginebra, no consideró que si víctima llevaba años separada de su esposo y que su único propósito era liberarse por el medio que fuese de su trono, sin otro anhelo que la tranquilidad de una vida anónima. En ocasiones, era el valor del monarca lo que rayaba a la altura del mismo valor del asesino, con lo que todavía acrecentaba más su popularidad, como ocurrió con el rey Umberto I cuando comentó que los atentados eran «riesgos del oficio», ordenando luego que se conmutase la pena de muerte a que se condenó al frustrado regicida, y disponiendo una pensión para su madre.

Con frecuencia los actos de violencia anarquista no eran otra cosa que una acción simbólica de venganza contra el Estado por la ejecución de un camarada. Esto fue lo que ocurrió en 1892 en España, cuando un joven anarquista de nombre Pallás arrojó una bomba contra el general Martínez Campos, en represalia por la ejecución de cuatro anarquistas que el año anterior habían promovido una revuelta en Jerez. También Santiago Salvador, amigo de Pallás, se revolvió contra la sociedad arrojando una bomba sobre el patio de butacas del teatro Liceo de Barcelona, matando a veinte espectadores. Poco tiempo después, desde una ventana fue arrojada una bomba al paso de la procesión de Corpus Christi, hiriendo a gente de humilde condición, lo que dio lugar a la sospecha de que fuera maniobra de la policía, la cual aprovechó inmediatamente el suceso para detener, torturar y ejecutar a muchos anarquistas y liberales. A un anarquista italiano llamado Angiolillo, que estaba en Londres en ese tiempo, el acontecimiento afectó tanto que se trasladó a España y asesinó a Cánovas del Castillo, entonces jefe del Gobierno.

Pero los objetivos de esos ataques no eran sólo los dirigentes políticos y los funcionarios gubernamentales; también se pretendía con ellos que se entendiesen sus actos como la expresión de una simbólica venganza. Asimismo se cometieron buen número de atentados contra instituciones que para los asaltantes encerraban los valores de la sociedad burguesa. Así, cuando en 1882 un artefacto hizo explosión a primeras horas de la mañana en una sala de baile en Lyon, notoria por su frivolidad, no faltó quien creyese, con la policía, que se llevaba a la práctica la amenaza de un periódico anarquista aparecido meses antes y que decía así: «Allí podrán ver, en especial después de medianoche, a la flor y nata de la burguesía y del comercio… El primer acto de la revolución social ha de ser destruir esa madriguera».[201] Más tarde se encarceló a un joven anarquista llamado Cyvogt, cuya culpabilidad no estaba demostrada; el anarquismo le tuvo durante mucho tiempo entre el número de sus mártires inocentes. Al mismo tiempo fueron encarcelados varios anarquistas notorios, entre los cuales estaba Kropotkin, quien se encontraba en Francia, y el gobierno le

culpó de la revuelta de la cuenca minera de Montceau. Pagó la acusación con tres años de presidio.

Otra claro y clásico ejemplo de ataques anarquistas contra instituciones burguesas del gobierno o de la sociedad lo proporcionan dos incidentes, ocurridos en Francia. En 1886 Charles Gallo arrojó, desde una de las galerías de la Bolsa de París, una botella de vitriolo sobre el grupo formado por los agentes de cambio y sus dependientes, disparando a continuación y al zar tiros de revolver, sin que alcanzasen a nadie. El día de su juicio, además de su insistencia en llamar al juez «ciudadano presidente», gritó a todo pulmón: «¡Larga vida a la revolución! ¡Larga vida al anarquismo! ¡Muerte a la justicia burguesa! ¡Viva la dinamita! ¡Hatajo de idiotas!».[202] En realidad, Gallo es un típico exponente del anarquista y terrorista joven que bordea la locura, mitad delincuente y mitad fanático. Era hijo ilegítimo, abandonado por su madre. No carecía de capacidad y había conseguido cierta cultura. A los veinte años se le detuvo por falsificar dinero, y, según parece, fue en la cárcel donde descubrió el anarquismo, cuyas ideas se decidió a poner en práctica una vez que recobró la libertad. No hay que decir que durante el juicio que siguió al atentado cometido en la Bolsa, Gallo escuchó impasible la sentencia que le condenaba a veinte años de trabajos forzados, lamentándose sólo por no haber podido matar a nadie. Por espacio de hora y media pronunció ante el tribunal una verdadera conferencia sobre el anarquismo, afirmando que lo que había pretendido era realizar un acto de «propaganda por medio de la acción a favor de la doctrina anarquista».[203]

Pero el más resonante de estos atentados anarquistas contra las instituciones del régimen burgués fue el que en 1893, tuvo por marco la Cámara de Diputados de parís. Auguste Vaillant —una vez más nos hallamos ante un hombre al que de niño sus padres abandonaron— había trabajado en humildes y distintos sitios y estaba afiliado a un grupo revolucionario. Vivió dos años en la Argentina con misma escasez que había sufrido en Francia y al volver a su tierra no reparó en sacrificios para llevar adelante su hogar y evitarles privaciones a su hija y a la mujer con quien vivía; pero, según su propia declaración, fueron las dificultades para mantener a su familia lo que le decidió a lanzarse a la acción revolucionaria. Consiguió el dinero suficiente para alquiler una habitación, merced a la ayuda de un desvalijador afiliado a la organización anarquista, con la idea de fabricar una bomba y morir él mismo en un postrer gesto seria —según sus palabras— el «grito de toda una clase en demanda de sus derechos; de una clase que no tardará en pasar a la acción».[204] Preparó una bomba de tal potencia que al hacer explosión proyectarse alrededor muchos trozos de metralla, y a las cuatro de la tarde del 9 de diciembre de 1893 la arrojaba en la Cámara de Diputados desde una de sus galerías. Se produjo una ensordecedora explosión. Mientras se disipaba el humo se vio un cuadro de sangre y de cristales rotos; el presidente Dupuy se hizo famoso al anunciar en voz alta: «*La séance*

continue». A pesar de que no causó muertes, Vaillant fue condenado a la pena capital, sin que valiese la emotiva súplica de su hija para que no se le ejecutara. Vaillant, en el momento de subir el patíbulo, gritó: «¡Viva la anarquía! Mi muerte será vengada».

La amenaza no tardaría en cumplirse, pues el 24 de junio de 1894, durante una visita oficial a Lyon, moría apuñalado el presidente de la República, Sadi Carnot, que se había negado a ejercer su prerrogativa de gracia en beneficio de Vaillant. El asesino era un italiano de veintiún años llamado Santo Jerónimo Caserio, expulsado de Italia por sus ideas anarquistas, que decidió llevarla a la práctica, en el momento en que la oportunidad se lo permitió. Más que el deseo de venganza de Vaillant, parece que su acción la impulsó el afán de realizar un acto de propaganda de la mayor trascendencia. La muerte del presidente Sadi Carnot culminó en una serie de atentados terroristas cometidos por los anarquistas franceses, lo que obligó a la policía a tomar serias medidas contra los sospechosos de ideas ácratas. Se procedió al registro de viviendas, a la suspensión se diarios y semanarios, y se obligó a los anarquistas más destacados a presentarse a la policía varias veces al día. Además, el cuerpo de servidores de la ley acusó de robo y asalto a teóricos y periodistas anarquistas. En agosto de 1894, y en el que fuera uno de los más resonantes juicios de aquella década, treinta ciudadanos fueron acusados de haber organizados una asociación con fines delictivos. Entre ellos había periodistas anarquistas tan destacados como Sebastián Faure y Jean Grave, el director de *Le Révolté*, sucesor del periódico de Kropotkin, órgano principal del anarquismo científico, y había simples ladronzuelos. Algunos de los acusados, como, por ejemplo, Emile Pouget, director del populachero periódico anarquista *Le Père Peinard*, y Paul Reclus, sobrino de Eliseo Reclus, huyeron al extranjero; los restantes fueron absueltos de los cargos porque no pudo demostrarse el delito de conspiración. En el juicio intervino como testigo Stéphane Mallarmé, quien presentó declaración en torno a las actividades de uno de los acusados, el escritor y crítico Félix Fénéon. De hecho, el *Procés des Trents* viene a ilustrar claramente esta peculiar mezcla de revuelta política y actuación bohemia, de delitos comunes y acción idealista que tanto caracteriza al anarquismo del París de los años ochenta y noventa del siglo XIX.

Pero fueron sobre todo los delitos de auténtico cuño anarquista, a menudo sin que se viese claramente el objetivo que se perseguía, los que en mayor medida contribuyeron a la creación de este retrato convencional del anarquista con la bomba en el bolsillo y el puñal en la mano. Hubo algunos delincuentes que recabaron su condición de anarquistas, decididos simplemente a enderezar los entuertos de la sociedad. Así, cuando Clemente Duval fue detenido en 1886 porque lo encontraron robando, se revolvió contra el policía que le había sorprendido, y, según se dice, defendió su acción diciendo: «El policía me detuvo en nombre de la ley y yo le golpeé en nombre de la libertad». Con motivo del juicio que se le siguió (juicio que le

proporcionó su gran reputación a Labori, el abogado defensor, más tarde encargado también de la defensa de Dreyfus), el reo persistió en sus afirmaciones de que sus delitos no perseguían otro fin que el de obtener reparto de la riqueza: «Cuando la sociedad nos niega el derecho a la existencia, no tenemos otra alternativa». Terminando el juicio, lo sacaron de la sala mientras gritaba: «¡Larga vida a la anarquía! ¡Viva la revolución social! ¡Ah, si alguna vez recobro la libertad, morirán hechos pedazos!».[205] Pero no llegó a realizar su amenaza, pues aunque fue condenado a muerte, lo indultó el presidente Grévy, logrando escapar de la prisión en 1901 y terminando sus días en Nueva York, donde murió en 1935, gozando de gran popularidad entre la colonia italiana.

A las mencionadas debemos añadir otras dos figuras del movimiento anarquista también legendarias y discutidas y cuya acción tiene por marco el París de 1890. El 11 de julio de 1892 fue ejecutado François-Claudis Ravachol, acusado de una serie de asesinaros seguidos de robo y de haber utilizado varias veces bombas de mano, aparentemente sin sentido alguno. No resulta fácil perfilar el personaje de Ravachol, y aún hoy su figura se nos presenta tan difusa y enigmática como lo fue para sus coetáneos.[206] No fue hasta después de ejecución que los anarquistas lo aceptaron, no sin cierta reserva, como uno de sus miembros. La naturaleza de sus delitos y la sospecha de que se trataba de un simple bribón confidente de la policía, lleva a la creencia de que sería después de su muerte cuando se inscribió su nombre en la lista de los mártires anarquistas, dedicándosele entonces composiciones poéticas y popularizando su actuación con un verbo nuevo: *ravacholiser*, hacer volar por los aires.

Nació Ravachol en 1859, en un suburbio de Saint-Etienne. Su apellido era el de su madre, pues siendo él niño, el padre abandonó el hogar. Demostró buenos sentimientos hacia su hermana y hermano menores y, según parece, siempre fue correcto, cordial y respetuoso con los demás, aunque algunos rumores dejen creer que se ponía colorete en las mejillas para que disimulara su extremada palidez. Trabajó en distintos oficios en la zona de Saint-Etienne, y su conversión al anarquismo obedeció a la pérdida de la fe, después de leer una novela de Eugène Sue. Fue desde este momento que cometió una serie de repugnantes crímenes como el asesinato de un anciano trapero, el de un ermitaño al que le robó sus ahorros, la profanación, sin más fin que el del pillaje, de la tumba de una duquesa, y el asesinato de dos solteronas dueñas de una ferretería. Ravachol, después, sólo admitió que había violado aquella tumba y matado al ermitaño, alegando, a modo de justificación, que sus delitos obedecían a la necesidad de lograr dinero para la causa anarquista. Detenido por la policía, logró fugarse de la cárcel, y se trasladó a París con nombre falso. Se dedicó a organizar varios actos anarquistas de «propaganda por la acción». Tomó una habitación en Saint-Denis, consiguiendo un ayudante joven muy adicto, Simón, el

Bizcocho, y adquirió los materiales necesarios para fabricar bombas de mano (en aquella época era común que los periódicos anarquistas publicasen artículos instruyendo sobre los rudimentos de una química casera). Según declararía más tarde, pretendía llevar a cabo un espectacular desquite contra ciertos jueves que habían sentenciado a una serie de obreros con motivo de los disturbios del primero de mayo de 1981. Aunque produjo grandes destrozos en los domiciliaos de los jueces, en la avenida Saint-Germain y la calle de Clichy, una de sus bombas la puso en la puerta equivocada, sin otro resultado que los desperfectos que sufrió el edificio. Por entonces, la policía —según se cree debido a las informaciones que aportó el propietario de la casa donde vivía Ravachol— había vinculado al autor de los asesinaros cometidos en Saint-Etienne con el autor de la explotación en la avenida Saint-Germain, y cuando la segunda explosión, en la rue de Clichy, se dedicó a la captura de Ravachol.

Después de colocar la bomba en el inmueble de la rue de Clichy, Ravachol se fue a almorzar a un pequeño restaurante, el Véry, donde intentó inculcar sus ideas al mozo del establecimiento, aunque sin éxito. No obstante, Ravachol le había cogido afición a ese restaurante, porque volvió unos días más tarde, dando tiempo al camarero para que relacionase su propaganda anarquista y sus comentarios sobre la reciente explosión con la descripción que la policía acababa de hacer de Ravachol, quien fue detenido en ese restaurante. Un día después de la apertura de la apertura del juicio, el restaurante Véry quedó destruido por una bomba, muriendo su dueño (quien dio, según pretendieron los anarquistas, un nuevo sentido al término «verificación»); sin embargo, el camarero tuvo la suerte de salir indemne, y, a título de recompensa por su ayuda en la detención de Ravachol, se le dio un puesto menos en la policía. Nunca se supo quién fue el autor de la explotación, pero el hecho rodeó el juicio de Ravachol de una atmósfera de venganza y terror. Por las razones que fuese, el tribunal declaró al reo culpable de las explosiones, si bien con circunstancias atenuantes, lo que lo eximió de la pena de muerte, aunque se dejó en manos del tribunal de Montbrison, que le juzgó por los primeros asesinatos que cometió. Entonces a raíz de la impasible actitud de Ravachol y de su franca admisión de las responsabilidades que le correspondían y su exclamación de ¡*Vive l'anarchie*! Con que saludó el veredicto dictado en París, los anarquistas lo acogieron sin reservas, relegando al olvido sus anteriores deudas; una actitud que a fin de cuentas justificó la conducta de Ravachol en el instante de su ejecución, afrontándola valerosa y decididamente y entonando una canción obscena contra los propietarios a quienes había atacado y contra la iglesia, cuyos servicios acababa de rechazar. Después de su muerte, las numerosas explosiones de artefactos en París se celebraban en los medios anarquistas con el estribillo:

Dansons la Ravachole!

Vive le son, vive le son,
Dansons la Ravachole,
Vive le son
De l'explosion![207]

El nombre de Ravachol se agregó pronto a los de los mártires anarquistas, al mismo tiempo que el escritor Paul Adam declaraba: «En una época de cinismo e ironía ha surgido un santo entre nosotros».[208] Pese a que los principios anarquistas y las actividades de Ravachol parece que tengan un carácter de autenticidad bastante estimable, el personaje no se nos perfila con claridad, dejándonos con la pregunta de qué secretos impulsos de imponerse a la sociedad le condujeron a tan inusitado proceder.

Queda, sin embargo, otro terrorista responsable de la ola de explosiones que se sucedieron en Francia entre los años 1892 y 1894 (once estallidos de bombas de gran potencia en París), que constituyen un testimonio todavía más siniestro si cabe que el anterior, en virtud de la lucidez y la racionalidad que acompañaron a sus actos. Nos referirnos a Emile Henry, más joven que Ravachol y educado en un medio culto y burgués. Nació en España en 1872, hijo de un exiliado que participó en el episodio de la Comuna de París. Regresó a la capital francesa cuando su padre consiguió la amnistía, destacando por sus brillantes dotes en los estudios escolares. Sin embargo, Henry, tras conseguir el ingreso en la Escuela Politécnica se convirtió en un convencido intelectual de la doctrina anarquista, abandonando sus estudios y la perspectivas de una carrera de triunfos y seguridades para entregarse de lleno a la práctica de la propaganda por la acción. Parece que contó con algunos colaboradores, aunque éstos nunca se les descubrió, pero de lo que no cabe duda es de que años después había en París gentes que aseguraban que habían sido amigos suyos, como, por ejemplo, un joven poeta a quien Oscar Wilde conoció en 1898.[209] El primero de los atentados terroristas cometidos por Emile Henry, con una bomba de fabricación propia, fue el dirigido contra las oficinas en París de la Sociedad Minera de Carmaux, compañía que hacía poco había reprimido una huelga en su cuenca carbonífera con extremada brutalidad. Pero ocurrió que la policía tuvo noticia del emplazamiento de la bomba, y la llevaron a la jefatura de la policía local, donde hizo explosión, hiriendo a cinco agentes. Henry logró huir, y un año después cometió un nuevo atentado que llenó de estupor no ya a la opinión pública, sino a muchos anarquistas. En la tarde del 12 de febrero de 1894 —una semana después de la ejecución de Vaillant por su acción terrorista en la Cámara de diputados—, Henry dejaba un artefacto en el Café Terminus, junto a la estación de Saint-Lazare, en una hora en que grupos de modestos comerciantes parisienses bebían tranquilamente y escuchaban los sones de una banda musical. La bomba produjo considerables daños: veinte personas resultaron heridas y una de ellas falleció después. Tras una breve persecución Henry fue detenido.

La actitud de Emile Henry durante el juicio que se le siguió y antes de la ejecución fue la de un intelectual, Sus actos habían sido inspirados por una lógica fría e implacable, así como por un odio total y fanático a la sociedad. Como se le reprochara el haber matado a gente inocente, replicó: «*Il n'y a pas d'innocents*».[210] Al leérsele después la sentencia por la que era condenado a la pena de muerte, la aceptó impasible y haciendo este comentario: «He causado la muerte; también sabré cómo hacerle frente». Henry se negó en redondo a aceptar la ayuda de la familia de un médico que trató de testificar que el reo era un hombre mentalmente enfermo a raíz de una dolencia padecida durante su niñez. Ya en la prisión, tuvo largas conversaciones con su director, para quien escribió un brillante ensayo en el que exponía la filosofía anarquista. Estando en el banquillo de los saucazos, Henry había ya proporcionado una de las más aguda y rotundas declaraciones acerca de la posición que defendía por el terrorista. «Tenía el convencimiento de que el orden existente no es bueno; deseaba luchar contra él para precipitar su desaparición. Me impulsaba en esta lucha un odio feroz, intensificado a diario por el indignante espectáculo de una sociedad en la que todo es rastrero y vil; donde todo supone una barrera para el sano desarrollo de las pasiones humanas, de las tendencias y los impulsos generosos del corazón, del libre vuelo del pensamiento… Quería hacer comprender a la burguesía que sus placeres llegarían pronto a su fin, que sus insolentes triunfos se truncarían y que su becerro de oro se agitaría sobre su pedestal hasta que, con una última sacudida, se viniera abajo entre el cieno y la sangre». Según sus palabras, la bomba en el Café Terminus era una réplica a las injusticias cometidas por la sociedad burguesa. Si los anarquistas no mostraban respeto alguno por la vida humana, se debía a que tampoco los burgueses la respetaban. Los anarquistas, dijo Henry: «no eximen ni a las mujeres ni a los hijos de los burgueses, porque tampoco las esposas ni los hijos de los obreros son eximidos. ¿No lo, acaso, víctimas inocentes los niños que en los barrios bajos mueren lentament6e de anemia porque en sus hogares escasea el pan? ¿No lo son esas mujeres que palidecen en los talleres, agotándose para llegar a ganar cuatro ochavos al día y que pueden considerarse dichosas cuando la pobreza no las convierte en prostitutas? ¿No son también inocentes los ancianos que en el transcurso de su vida no han sido más que máquinas de producir y que, al llegar al límite de sus fuerzas, se ven obligados a hurgar en los vertederos o a ingresar en las casas de caridad? Caballeros de la burguesía: ¡Tengan al menos la dignidad de reconocer sus delitos y de admitir que nuestras represalias son perfectamente legítimas!». Por último, Henry vinculó su actuación con la del movimiento anarquista internacional. «Habrán colgado a nuestros hombres en Chicago, los habrán decapitado en Alemania; los habrán dado garrote en Jerez; los habrán fusilado en Barcelona y guillotinado en Montbrison y en París, pero lo que nunca podrán destruir es el anarquismo; sus raíces son demasiado

profundas y están hundidas en el corazón de una sociedad corrompida que se está desmembrando; es una reacción violenta contra el orden establecido, que representa el cúmulo de aspiraciones en pro de la libertad y la igualdad que han empezado a demoler el actual gobierno; está en todas partes y frenarla ya no es posible; al final acabará con ustedes».[211]

3

Las actividades del movimiento anarquista desde el año 1880 a 1890 cobran un carácter de universalidad. Los diversos actos de propaganda por la acción, lo mismo si se trata de una protesta individual lanzada contra el conjunto de la sociedad que si se dirige contra monarcas o personajes políticos, simbolizan el profundo malestar y el afán de rebeldía contra la sociedad industrial. Las condiciones imperantes en buen número de industrias de Europa y América despertaron un sentimiento de auténtica lucha de clase. Así, los brotes de violencia que se sucedieron deben considerarse como más espontáneos e inequívocos que la premeditada acción de los asesinos o de los que utilizaban la bomba de mano como método de convicción. Los mineros de Montceau-les-Mines que mataron a un capataz impopular; los manifestantes de Fourmies, en el norte de Francia, tiroteados el primero de mayo de 1891; los huelguistas de las minas de Río Tinto, en España, o los campesinos de Sicilia o de Andalucía, cuyos levantamientos reprimió el ejército, todos ellos proporcionaron mártires que los anarquistas reivindican para su causa. Allí donde la situación se presentaba desesperada, allí donde los terratenientes o los patronos se mostraban particularmente crueles y codiciosos, y allí donde las condiciones de trabajo resultaban intolerables, las ideas anarquistas fueron acogidas con simpatía, facilitando el recurso a la acción. Los actos de premeditada protesta por parte de los terroristas individuales parecen erigirse en símbolo de un descontento y de una latente pasión revolucionaria.

Y situaciones como las referidas no fueron tan sólo privativas de Europa, sino que de este continente pasaron a los Estados Unidos, donde, al menos por espacio de algún tiempo, influyeron en el desarrollo del movimiento laboral. El más famoso apóstol del anarquismo en América fue un alemán, Johann Most, llegado al país en 1882. Most era oriundo de Augsburgo, en Baviera, hijo ilegítimo de un oficinista de escasos medios y de una institutriz.[212] Se crió con su madrastra, por la que sentía un profundo aborrecimiento. A los trece años sufrió una operación que le desfiguro el rostro, aunque años más tarde logró disimular parcialmente la cicatriz dejándose una espesa barba. Trabajó de aprendiz en un taller de encuadernación, y en 1860 se

trasladó a Suiza, donde se afilió a la Internacional y Austria, en el curso de las cuales llegó a ocupar un escaño en el Reichstag alemán, se fue a Londres en 1878, luego de un período de encarcelamiento por sus escritos y sus arengas contra el poder y el clero. Durante los años que siguieron rompió toda relación con los socialistas alemanes, renunciando a la esperanza de lograr resultados eficaces por medio de una acción política legal. Se le expulsó del Partido Social-Demócrata, partido que por espacio de veinte años continúo rechazando a todos aquellos miembros sospechosos de ideas anarquistas. Most había recibido el influjo de Bakunin, singularmente a través de algunos discípulos belgas del jerarca ruso, y también por mediación de Auguste Blanqui, el veterano revolucionario francés para quien el mero acto de la revolución consistía casi un fin en sí mismo. Durante su permanencia en Londres, Most fundó un periódico, el *Freiheit*, que utilizó para exponer su doctrina de la acción directa. En 1881 pasó seis meses en la cárcel debido a un artículo en el que aprobaba el asesinato del zar Alejandro II. Por entonces, del periódico que dirigía se sospechó que inducía a los asesinatos de todo género, y cuando Lor Frederick Cavendish fue asesinado en Dublín por nacionalistas irlandeses, que nada tenían que ver con el movimiento anarquista y cuyos propósitos Most hubiera sin duda desaprobado, el *Freiheit* fue de nuevo intervenido legalmente y dos de los impresores encarcelados. Al recobrar la libertad, Most se dio cuenta de la futilidad de proseguir su actividad en Londres, por lo que en diciembre de 1882 se fue a América.

La influencia de Most en Alemania había sido mínima; el círculo de anarquistas locales se limitaba a los individuos que habían estado en estrecho contacto con los partidarios de Bakunin y de Guillaume en el Jura suizo. Pero ni siquiera la disciplina atmósfera alemana se vio libre de la epidemia del terrorismo. Además de los atentados contra el kaiser cometidos en 1878, anarquistas en su técnica pese a que los autores apenas tenían ningún contacto con los grupos anarquistas, se produjeron uno o dos actos de propaganda por la acción. Así ocurrido con un joven llamado Auguste Reinsdorf, que planeó volar el Memorial Nacional de Rudesheim el día de su inauguración por el kaiser, y los príncipes alemanes. Pero desgraciadamente para él, se lastimó un pie poco antes de iniciar la ceremonia, viéndose obligado a confiar la acción a dos de sus asociados, quienes se olvidaron de dotar al artefacto de una mecha impermeable. Como en la noche anterior al atentado había llovido mucho, nada tiene de extraño que la bomba no estallara. Semanas después se producía una explosión en la delegación central de las comisarías de Frankfurt, lo que dio pie al jefe de la policía, Rumpf —que bien pudiera ser el autor de la explosión—, para descubrir en la investigación que siguió y debido a las indiscreciones de algunos amigos de Reinsforf, el episodio de la frustrada conjura para hacer saltar por los aires al kaiser y a los príncipes. Reinsdorf fue detenido en el mes de diciembre de 1884, siendo ejecutado a principios de 1885. Cuando se dirigía a la muerte, el joven

anarquista gritó la frase ritual: «¡Terminemos con la barbarie! ¡Viva la anarquía!».[213]

Los acontecimientos parecieron vengar su muerte, pues poco antes de su ejecución moría asesinado el jefe de la policía Rumpf. Del delito se acusó a un joven anarquista recién llegado al país, procedente de Suiza, a pesar de que las pruebas contra él eran de poco peso y de que jurase que era inocente del delito. Al pedir el fiscal la pena de muerte para el acusado, éste exclamó, siguiendo la mejor tradición anarquista: «No volverás a pedir otra sentencia de muerte». En el caso concreto del fiscal, no fue necesario ningún acto de venganza anarquista, ya que poco después el letrado tuvo que ser intervenido, víctima de una enfermedad mentad. No obstante, esos actos eran incidentes aislados; muy pronto las ideas anarquistas desaparecieron prácticamente de Alemania, a excepción de un grupo de intelectuales bohemios, como el escritor bávaro Gustav Landauer y unos pocos disidentes del Partido Social-Demócrata, quienes fueron expulsados por abogar en pro de la acción revolucionaria directa.

Por otro lado, Most encontró en los Estados Unidos terreo más propicio para sus campañas de agitación. Poco antes de su llegada al país, se había registrado una serie de huelgas en todo el territorio estadounidense, pidiéndose la jornada laboral de ocho horas, exigencia que se hallaba al borde de conseguirse. Los emigrantes de última hora, rusos e italianos sobre todo, había llevado consigo sus ideas anarquistas, manteniendo contacta con sus camaradas de los diversos países de origen (en Paterson, Nueva Jersey, un grupo de anarquistas italianos planeó en 1900 el asesinato del rey Umberto). En el turbulento clima del capitalismo norteamericano, entonces de expansión, era probable que una contienda en el ámbito industrial degenerarse en una verdadera guerra entre patronos y obreros, como sucedió con los huelguistas de las acererías de la Carneige Corporation, de Homestead (Pensilvania), que se enzarzaron en una batalla campal con los hombres de la Pinkerton, a quines los propietarios habían pagado frustrar la huelga. Por su parte, Most inició la publicación del *Freiheit* como periódico anarquista en lengua alemana, al que pronto se sumaron periódicos del mismo matiz españoles e italianos, impulsados por el mismo afán de propagar las ideas y los métodos de la revolución anarquista, además de varios periódicos en francés, checo y yiddish. No es necesario decir que durante estos años el movimiento anarquista estadounidense fue en realidad un producto del exterior, pues los agitadores de la época empleaban para sus discursos el alemán, el ruso, el italiano y el yiddish. La violencia de su propaganda y la rebelión a que incitaban los folletos, como el del propio Most, titulado *ciencia de la guerra revolucionaria* («mañuela de instrucción para el empleo y elaboración de la nitroglicerina, la dinamita, algodón, pólvora, fulminato de mercurio, bombas, mechas y venenos, etc.»),[214] contribuyó a que se tuviera a los anarquistas responsables de todos los actos violentos. Se comprende que las reuniones anarquistas, con el complemento de la bandera negra,

entonces emblema oficial del movimiento, cayeran bajo la sospecha de estar tramando algo apocalíptico si tenemos en cuenta que en las páginas de los periódicos anarquistas aparecían exhortaciones de este género: «¡La dinamita! El mejor de los inventos. Introdúzcanse varios kilos de esta preciosa sustancia en un tubo, obtúrense ambos extremos, métase un dedal provisto de mecha, colóquese junto a un grupo de ricos parásitos que viven del sudor de otras frentes y préndase fuego a la mecha. El resultado es de los más maravilloso y reconfortable… Medio kilo de esta excelente sustancia basta para hacer saltar por los aires a unos cuentos explotadores; ¡no lo olvides!».[215]

Fue en medio de este clima que se produjo uno de los incidentes más famosos en los anales del anarquismo norteamericano. En 1886 la situación en Chicago llegaba a un momento muy tenso, pues era el centro de agitación de los que luchaban a favor de la jornada de ocho horas; actuaban un grupo de activos anarquistas, en su mayor parte alemanes. Hacía poco tiempo que se habían sucedido los choques entre los huelguistas de los talleres de la MacCormick, fabricantes de maquinaría agrícola y los esquiroles. Fue en Chicago donde se celebró por primera vez el Primero de Mayo como día dedicado a las manifestaciones obreras. Pese a aquella jornada de 1886 trascurrió sin alteraciones, dos días después y a raíz de un choque entre los obreros disidentes de la McCormick, la policía intervino haciendo uso de sus armas. A consecuencia del hecho, el periódico anarquista en alemán de la localidad, la *Arbeiterzeitung*, publicó un editorial en alemán, escrito por su director August Spies, con estos títulos: «¡Venganza, obreros! ¡A las armas!». Simultáneamente se adelantaron los planes para una manifestación de protesta en Haymarket, una de la mayores plazas de la ciudad, a la que, según indicaba una octavilla, «asistirán destacados oradores que denunciarán las últimas atrocidades de la policía: los disparos contra cuatro de nuestros camaradas en la tarde de ayer».[216]

El mitin transcurrió con relativa calma pero cuando faltaba poco para concluir, una tormenta hizo que la multitud empezara a disolverse; la policía ordenó entonces la terminación del mitin, en el momento en que uno de los orados de la manifestación, Samuel Fielden, exponía la significación del acto. Fielden se opuso a la medida alegando que la reunión se había desarrollado sin desórdenes, pero el jefe de la policía insistió, y fue entonces cuando alguien lanzó un artefacto en medio de la multitud, matando a un policía e hiriendo a otros, lo que hizo que los agentes abrieran fuego. En la confusión que siguió, cayeron muertos o heridos más policías y algunos manifestantes. No pudo averiguarse quién arrojó la bomba, y, como acontecía en estos casos, no faltaron las voces que culparon del suceso a la misma policía.

Una sensación de pánico mucho mayor que cuando los anteriores «sobresaltos rojos» se apoderó de la ciudad, reflejada en un periódico de la época: «Los hombres honestos, perdieron la cabeza y exigieron venganza».[217] La policía terminó por

detener a nueve prominentes agitadores y periodistas anarquistas. Dos de ellos, sin embargo, no pudieron ser apresados. Uno era Schanaubelt, probable autor del atentado, que desapareció, y otro, llamado Albert Parsons, que acabó por entregarse para compartir así el destino de sus camaradas. Ocho fueron los que se sentaron en el banquillo, acusados del asesinato de un policía. Finalizando el juicio —excelente muestra del sentimiento popular de alarma y de venganza antes que de justicia—, a cuatro de se les condenó a muerte, y los restantes a muchos años de reclusión. Uno de los encartados, llamado Lingg, era un auténtico terrorista que había fabricado algunos artefactos explosivos, pero nada demostraba que tuviera que ver con la bomba de Haymarket. Las pruebas esgrimidas contra los demás resultaban todavía más endebles. La parte defensora apeló contra la sentencia aduciendo la incompetencia del tribunal. En el transcurso de un segundo juicio, los acusados aprovecharon la oportunidad para extenderse en largas y virulentas disquisiciones sobra la ideología anarquista. Parsons habló por espacio de ocho horas y Fielden durante tres, mientras que Schwad abogó por «un estado social en que todos los seres humanos obren honestamente por la sencilla razón de que no pueda se otro modo, y detesten lo malo por ser esencialmente malo».[218] En cuanto a Lingg, expresó su desprecio por «su orden sus leyes y su autoridad, impuesta por la fuerza».[219]

A pesar de las apelaciones presentadas, y de las solicitudes de perdón suscritas por escritores tan eminentes como Bernard Shaw y Oscar Wilde, cuatro de los acusados fueron ejecutados, ratificándose en sus creencias anarquistas y aceptando severamente su sacrificio. Especialmente uno de ellos, August Spies, se haría famoso por las palabras que pronunció al pie del patíbulo: «llegará el día en que el silencio de nuestras tumbas será más poderoso que las voces que hoy extinguen».[220] También, como resultado de estos sucesos, Johann Most pasó el resto de sus días en un continuo entrar y salir de la prisión, luchando con denuedo para mantener a flote su *Freiheit*, en constantes controversias con otros anarquistas, norteamericanos y extranjeros, algunas extremadamente duras; durante una reunión, la impulsiva y audaz Emma Goldman trató de golpearle con un látigo. Hasta su muerte, en 1906, Most se comportó como un recalcitrante y ferviente propagandista, actuación que parecía contradecir por entero su naturaleza de *petit-bourgeois* afecutuosa y huraña, generosa y suspicaz a un tiempo.

El juicio de Chicago exaltó la imaginación de muchos revolucionarios y reformistas jóvenes. Así, Emma Goldman, l joven rusa de ascendencia judía, que había sentido en su carne la dureza de la vida reservada a la clase obrera norteamericana, se entregó apasionadamente a la agitación anarquista, dando principio a la que sería, lo mismo en el plano personal que en el político, una larga y turbulenta carrera.[221] A su amigo Alexander Berkman, también ruso, le afectó tanto el paro decretado por los patronos de Carnegie Corporation, en Homestead

(Pensilvania), que se dispuso a asesinar al director del consejo de administración, Henry Clay Frick. En consecuencia, él, Emma Goldman y un joven pintor anarquista que vivía con ellos y que juntos se encargaban de un puesto de helados en Worcester (Massachussets), proyectaron el asesinato. Tras dejar a Emma Goldman para que reuniese fondos en Nueva York, recurriendo a los medios que fuera necesario, incluyendo un malogrado intento de prostitución, Berkman, dispuesto a llevar a cabo su propósito, logró llegar al despacho de Frick, pero sólo consiguió herirlo. Detenido, fue sentenciado a veintidós años de presidio. Emma Goldman hizo cuanto estuvo en su mano para lograr en la campaña que emprendió para la revocación de la sentencia; sin embargo, Berkman no salió del penal hasta 1906.

Entretanto en el año de 1901, el presidente William McKinley moría asesinado en Buffalo por un joven húngaro llamado Czolgocz. Parece que éste no formaba parte de ninguna asociación anarquista, y se cree que actuó por propio impulso, movido únicamente por una profunda sensación de persecución e injusticia. No obstante había asistido a una conferencia de Emma Goldman. Este inició de inmediato una serie de actos a favor del asesino, a pesar de no conocerlo personalmente y de su declaración de que no aprobaba el asesinato del presidente. Czolgocz fue ejecutado, Emma Goldman fue detenida, e igualmente se detuvo a Most, sin tener en cuenta que desde hacía tiempo se había declarado contrario al terrorismo individual y que su ruptura con Emma Goldman, ocurrida nueve años antes y después de haber sido su ferviente discípula (y, según testimonio de ella misma, hasta su amante), se debió al poco aprecio que sentía por Berkman.

El asesinato del presidente McKinley convenció a las autoridades de la existencia real del peligro anarquista. Así lo expuso el nuevo presidente, Teodoro Roosevelt, en el mensaje que dirigió al Congreso en diciembre de 1901. Poco después la Cámara de Representantes aprobó una ley por la que se decretaba la expulsión del país de cualquier persona «que se oponga a los gobierno elegidos». El temor a las prácticas anarquistas presidió también el juicio a Sacco y Vanzetti; pero aunque fueron surgiendo grupos activos de anarquistas entre los inmigrantes, y aunque cierto número de intelectuales se dejaron influir por las teorías anarquistas o por la personalidad de Emma Goldman, puede afirmarse que, de hecho desaparecieron los actos aislados de terrorismo, pero el espíritu anarquista actuó eficazmente a partir de entonces, mediante la acción directa en el seno de las industrias, espíritu que continuó manifestándose todavía por espacio de algunos años.

Sin embargo, puede decirse que, en general, la experiencia de dos décadas de propaganda por la acción obligó a los anarquistas europeos y norteamericanos a considerar de nuevo la eficacia de sus métodos y propósitos. Pese a la reacción que registró temporalmente el período que siguió a la Comuna, y a pesar de las periódicas crisis de la economía capitalista, a fines del siglo XIX la maquinaria legal y

constitucional para conseguir reformas sociales y mejoras económicas era más eficiente de lo que había sido en las etapas iniciales de la revolución industrial. Por esta razón, en los países más avanzados empezada a parecer más lógico inscribirse en un sindicato o partido político, para intentar una acción legal que conquistase reformas parciales. Así, sólo en países que, como España, apenas si ofrecían posibilidad para una acción política abierta por parte de las clases obreras, encontró el anarquismo amplia aceptación.

Por otro lado, conviene observar que la propaganda por la acción que propugnaban ciertas facciones anarquistas perjudicaba más que favorecía la popularidad del movimiento. Como escribió Octeve Mirbeau, uno de los escritores franceses de fines del siglo que con mejores ojos se veía al anarquismo, cuando se abrió el juicio contra Emile Henry: «El más mortal enemigo del anarquismo no hubiera podido superar el daño que le ha causado Emile Henry al arrojar inexplicablemente su bomba contra una masa de pacíficas y anónimas gentes que se encontraban en el café para algo antes de acostarse… Emile Henry pretende, afirma, asegura que es un anarquista. Es posible que lo sea. Pero el anarquismo tiene anchas y robustas espaldas y, al igual que el paño, puede soportar cualquier peso. Se ha convertido en una costumbre el que en nuestros días los delincuentes aleguen su vinculación a la causa para justificar sus delitos… Cada partido tiene a sus delincuentes y sus enfermos mentales porque cada partido está integrado por seres humanos».[222] Pero no todos los intelectuales anarquistas se mostraban tan rotundos en su condena del terrorismo, aunque todos comprendieron el dilema que planteaba. Para John Most, los actos delictivos no eran más que el resultado inevitable de la escala de valores vigente en la sociedad del momento: «para mí, el delincuente no es más que un anarquista «brutal», independientemente de la simpatía que me merezca, y esto es así porque un hombre de esta índole, incluso cuando actúa sólo en beneficio propio, es un producto de su época».[223] Eliseo Reclus, eminente geógrafo y hombre de reconocida capacidad científica, a cuyas ideas anarquistas se mezclaban los rígidos escrúpulos de una formación ideológica hugonote, emitía su juicio: «Si un individuo aislado, corroído por el odio, se venga de la sociedad que lo educó deficientemente, ¿qué puedo yo oponer? Es el resultado de fuerzas irrefrenables, la consecuencia de profundas pasiones, la erupción de la justicia en sus primitivas formas. Tomar partido contra los infortunados justificando así, aunque se indirectamente, el sistema que los ha humillado y oprimido, es algo que no pienso hacer nunca».[224] Era ésta una actitud que desagradaba a Jean Grave, el director de *La Révolté*, cuya convicción de ser el depositario de los auténticos ideales anarquistas le había valido el apodo de *el Papa de la rue Mauffetard*. «Por lo que se refiere a su tolerancia y a su bondad —escribió refiriéndose a Reclus—, debo admitir que más de una vez me ha sacado de quicio, pues a menudo ha suscitado conflictos entre nosotros por cuestiones de

propaganda… ¿Acaso los idiotas o los bribones tienen derecho a destruir las ideas que defendemos? Disputábamos a menudos, especialmente sobre el robo, y a este respecto me escribió en una ocasión: "Ladrones… todos somos ladrones, y yo uno de los peores, pues mi trabajo para un editor hace que pretenda y logre ganar diez o veinte veces más que el salario que percibe un hombre honrado. Todo es un robo"». [225]

No obstante el terrorismo había surtido efecto, y aún hoy su utilización como técnica para atraer la atención de la opinión pública nos resulta familiar. Los relatos aparecidos en los periódicos parisienses de principios del año 1960, aludiendo a los atentados terroristas de la OAS, ofrecen un extraño parecido con los perpetrados en 1890. Si bien el terrorismo le costó al anarquismo la enemistad de muchos, no es menos cierto que despertó en muchos corazones respetables un intenso y profundo desasosiego. El mero hecho de que los actos de terrorismo, independientemente de su objetivo o propósito, fueran obra de sujetos aislados o de grupos muy reducidos, dificultaba mucho las persecuciones y las pesquisas de la policía. De conformidad con los estudios de Maitron, que tan vivamente nos describen la trayectoria del movimiento anarquista francés de fines del siglo, se pone de relieve que la policía estimaba, en aquel período, el número de militantes anarquistas en Francia en mil seiscientos activistas y cuatro mil quinientos simpatizantes, lectores asiduos de periódicos de esta tendencia, y en unos cien mil los que, más o menos difusamente, se sentían identificados con los anarquistas y que de manera pasiva apoyaban sus reivindicaciones. Pero la ausencia de una organización regular dificultaba en gran medida el control de las actividades del movimiento, tanto más cuanto que los atentados terroristas no solían ser obra de dirigentes destacados, lo que entorpecía las diligencias policíaca para apresar a los autores. Cierto que al ocurrir tal o cual accidente, los líderes del movimiento, como Kropotkin, Malatesta, Eliseo Reclus o Johann Most, por ejemplo, eran normalmente tenidos por responsables, aun cuando no se pudiera aportar pruebas concluyentes. Jamás la diferencia entre la teoría y la práctica se había visto tan acentuada al observar la conducta de hombre tan reflexivos como Kropotkin, que vivía tranquilamente en Harrow, en Bromley o en Brighton, dando conferencia en la Real Sociedad de Geografía, atendiendo a William Morris y a G. F. Wats[226] y la de aquellos otros que, como Ravachol o Emile Henry, desafiaban a la sociedad con actos de un brutal y ciego terrorismo.

Fue durante los días en que la propaganda por la acción hacía saltar al primer plano de las noticias la doctrina anarquista como credo de la acción revolucionaria, que los pensadores del movimiento trataron, no siempre con éxito, de convertir este credo en una mesurada filosofía política. Lo lamentable es que aquellos que admitían los actos de violencia de los asesinos y eran partidarios del uso de artefactos, encontrarían demasiado moderados los puntos de vista de un Kropotkin, mientras que los que compartían el optimismo de altos vuelos de la teoría anarquista, sin duda se

quedarían asombrados e indignados ante la indiscriminada crueldad de la propaganda por la acción o por cualquier otra forma de violencia. Resulta ilustrativo en este aspecto, el detalle anecdótico del editor de la décima edición de la Enciclopedia Británica, quien después de invitar a Kropotkin a que redactase el artículo dedicado al anarquismo, insertó en este epígrafe una nota a pie de página por su propia cuenta, en la que decía: «Conviene no olvidar que el término anarquista se emplea de manera un tanto imprecisa con referencia a los autores de cierto tipo de sanguinarias atrocidades»; al mismo tiempo el editor añadía un resumen de los «principales actos recientes de los llamados "anarquistas" », ya que Kropotkin ni siquiera los había mencionado. A principios del siglo XX se realizan, sin embargo, serios intentos para resolver el problema que acuciaba al movimiento anarquista desde 1890; es decir, el de cómo hacer compatibles la confianza en una racional cooperación e ilustrado progreso de los hombres con la fe en el valor purificador de los actos revolucionarios, y cómo convertir un credo esencialmente individualista e indisciplinado en una base efectiva para la acción práctica.

CAPÍTULO VI

SANTOS Y REBELDES

“Soy uno de tantos entre los miles de jóvenes de mi clase… en cuyo cerebro fermentan ciertas ideas. Nada en mí tiene él menor viso de originalidad. Soy muy joven y muy ignorante; no hace más que escasos meses que empecé a especular sobre la posibilidad de una revolución social con hombres que seguramente han reflexionado sobre el conjunto de la situación mucho más que yo. Soy una mera partícula en la gris inmensidad de las gentes. Sólo tengo la buena fe que me anima y el vigoroso deseo De ver consolidarse la justicia”, concluyó Jacinto. Henry James: *La princesa Casamassima*.

Tengo cincuenta años y he vivido siempre libremente; dejen que termine mi vida libre para que cuando muera si pueda decir de mí: “No perteneció a ninguna escuela, iglesia, institución o academia; ni, menos aún, a ningún régimen, a excepción del régimen de la libertad”. Gustave Courbet, al rechazar la Legión de Honor.

1

Las nuevas ideologías y los movimientos surgidos a partir de 1890 desafiaban, en toda Europa, al cúmulo de convencionalismos políticos, morales y artísticos privativos de la generación anterior. Cuanto más parecía expansionarse la sociedad industrial, mayor era el número de gentes concientes de las iniquidades que llevaba anejas. A medida que el rico acrecentaba sus riquezas y los signos externos de prosperidad eran más ostentosos y provocativos, mayor era el abismo que los separaba de las clases obreras y mayor la insatisfacción de los intelectuales y los artistas hacia los valores sociales de la estructura capitalista. Dado que la ética y las convenciones de la sociedad existente parecían sofocar toda expresión de individualismo y forzar al hombre a la hipocresía, también la idea de una completa repulsa del orden establecido adquirió un tono personal, social y político a la vez. Es en virtud de estas razones por lo que el final del siglo XIX y el advenimiento del XX parece que traigan la posibilidad de un futuro presidido por un nuevo orden moral y social.

Del mismo que en los países donde los obreros no podían aspirar a una reforma y aun cambio pacíficos, el anarquismo ejercía gran influjo y proporcionaba a los intelectuales de las grandes capitales del Occidente europeo una teoría política susceptible de combinar la visión de una sociedad justa con la afirmación de la voluntad y la libertad individual. En cuanto a los artistas y escritores favorables a la repulsa de los convencionalismos burgueses, hallaron en el anarquismo —y especialmente en la propaganda por la acción—, un estimulante ejemplo de rebelión

absoluta. Ansiosos de asistir a un cambio en la estructura social y deseosos de experimentar sensaciones fuertes, muchos jóvenes intelectuales se mostraban dispuestos, aunque fuera por una sola vez, a seguir los postulados de Kropotkin o de Nietzsche indistintamente, o a saltar del anarquismo a múltiples formas de exaltado nacionalismo (más tarde, a medida que los años entibiaban el apasionado deseo de la acción violenta y arraigaba en ellos el sentido de caminos abiertos a sus reivindicaciones, muchos de estos hombres volvieron la mirada a las sendas habituales de la socialdemocracia ortodoxa). En palabras de León Blue, «toda la generación de literatos de la que yo formaba parte estaba impregnada del pensamiento anarquista».[227]

De cuantos personajes influyeron en los anarquistas, tanto los del grupo que deseaba la revolución social como aquellos otros que pretendían reivindicar la santidad del individuo contra el anonimato de la sociedad industrial y la hipocresía y coerción de la burguesa moralidad «victoriana», Kropotkin fue, quizá, el más destacado. Cuando se estableció definitivamente en Inglaterra, en 1886, tenía cuarenta y cuatro años; las temporadas transcurridas en la prisión habían debilitado su salud, y ya nada quedaba en él del que antaño fue dirigente activísimo del movimiento revolucionario. En realidad, prescindiendo que el período previo a su marcha de Rusia hubiera abogado en pro de las bandas armadas como medio de llevar el revolucionario. En realidad, prescindiendo de que en el período previo a su marcha de Rusia hubiera abogado en pro de las bandas armadas como medio de llevar la revolución al campesinado, y de que compartiera con muchos anarquistas de los años sesenta y ochenta la esperanza en la cercana revolución, no tardó en volver a la idea, derivada de N. V. Tchaikovsky, de que el mejor medio de servir a la revolución era la palabra impresa y que un folleto clandestino resultaba más eficaz que la bomba del terrorista o el puñal del asesino.

En 1886 Kropotkin tuvo que pagar su factura por tales concepciones, siendo encerrado durante dos años en la fortaleza de Pedro y Pablo de San Petersburgo; posteriormente pasó tres años en las cárceles francesas, como prisionero político. Todo ello, añadido a su dramática huida de Rusia, contribuyó a que en los artículos revolucionarios se le tuviera por una figura legendaria. Durante esos años reflexionó profundamente en torno a la naturaleza de los cambios sociales. Su experiencia de la vida carcelaria le había convertido en un ferviente partidario de la reforma penal; durante el resto de su vida pocos serían los movimientos liberales que no contasen con su simpatía y pocas las manifestaciones o cartas que no apoyase con su presencia o con su firma. En Inglaterra, donde vivía muy modestamente, pues sus propiedades en Rusia estaban confiscadas, se convirtió en un personaje muy respetado y querido, cuya sencillez y sinceridad no dejaban de impresionar incluso a los que no compartían sus ideas, siendo considerado el término de su vida como una especia de

santo anarquista cuya integridad y bondad podían oponerse a la violencia y el terror con el que a los ojos de las gentes, estaba vinculado el movimiento anarquista. Como escribió el gran crítico danés George Brandés: «Raras veces han existido revolucionarios tan humanos y moderados… Jamás se mostró partidario de la venganza, sino que se condujo como un mártir. No exigió sacrificios de los demás, sino que fue él quien los hizo».[228]

En Inglaterra mantuvo relaciones de amistad con toda clase de radicales. Respetaba y estimaba a William Morris, aunque no compartía su hostilidad contra las máquinas y al progreso técnico, ya que Kropotkin, como para Godwin, sería la mecanización lo que, llegado el momento, liberaría al hombre de innumerables tareas rutinarias y humillantes. «El aborrecimiento que William Morris profesa a las máquinas —escribió— demuestra que en su numen político faltaba una adecuada concepción de su eficacia y su gracia».[229] También era amigo de dirigentes sindicales, como Ben Tillet y Tom Mann, y se quedó hondamente impresionado ante la solidaridad y la lealtad mutua que observó entre los estibadores londinense cunado la gran huelga de 1889. Al mismo tiempo sus estudios geográficos le ganaron el respeto de los círculos académicos, y en determinado momento corrió el rumor de su posible acceso a una cátedra de la Universidad de Cambridge. Asistió a los banquetes de la Real Sociedad de Geografía, negándose firmemente a ponerse en pie y a levantar la copa a la salid de la reina. Hasta el último de sus días fue fiel a su desprecio del Estado y de todo lo que lo encarnase. Así, cuando regresó a Rusia, en 1917, rehusó una propuesta para formar parte del Gobierno provisional, lo mismo que, al adueñarse el poder los bolcheviques, rechazó la oferta de Lunacharsky para que aceptase un subsidio gubernamental que le permitiría reeditar sus obras (uno se pregunta cuál habría sido su reacción si hubiese sabido que uno de los dirigentes anarquistas ingleses, Herbert Read, también intelectual, había aceptado la encomienda de una orden de caballería). El único punto de toda su carrera que pareció incongruente a sus amigos y discípulos fue su ferviente apoyo a la lucha contra Alemania durante la primera guerra mundial. Kropotkin compartía la enemistad de Bakunin profesaba a los alemanes y su fe en las innatas virtudes del pueblo ruso, convencido, como Bakunin en 1870, de que una victoria alemana significaría un consolidación del rígido y disciplinado Estado que tanto detestaba. Esta actitud le llevó a una ruptura con antiguos colaboradores, como Malatesta, que continuaba insistiendo en que el hombre «no debería luchar nunca, a excepción del combate en pro de la revolución social»,[230] y también le acarreó despreciativos comentarios de revolucionarios pertenecientes a fracciones rivales, como aconteció, por ejemplo con Stalin, quien escribió acerca de él: «Este viejo imbécil debe de haberse vuelto loco».[231]

Pese a su enemiga a la acción terrorista («en sus labios el término *nechaevismo*

adquiría siempre un tono de censura», se decía en una carta de uno de sus discípulos),[232] consideraba que en ciertas situaciones el recurso a la violencia estaba justificado y que podía admitirse como el único medio de consumar la revolución. Cuando se enteró del movimiento revolucionario del año 1905, llegó al extremo de hacer prácticas de tiro con rifle en una galería subterránea dispuesta al efecto, ante la posibilidad de que consiguiera trasladarse a Rusia para participar en la lucha. Y en este aspecto, sus ideas diferían de las de Tolstoi, cuyas opiniones tenían en gran estima y cuyo genio literario admiraba. La diferencia entre a posición anarquista y las teorías defendidas por Tolstoi queda perfectamente de manifiesto en las líneas que, a manera de prólogo para le folleto, tolstoiano sobre *La Guerra y el servicio militar obligatorio*, escribió un autor anónimo con motivo de su publicación en 1896 por la *biblioteca des Temps Nouveaux*. Esta editorial, con la que Kropotkin, Jean Grave y Eliseo Reclus estaban vinculados, publicaba obras anarquistas. Afirma el desconocido escritor que Tolstoi es anarquista. «Sostiene, como nosotros, que todos los gobiernos funcionan de manera patológica y que por su misma naturaleza corrompen cuanto tocan; niega desde un principio la bondad de las leyes, las normas y las declaraciones de las altas esferas; detesta el sistema militarizado como absolutamente contrario a la libertad y a la justicia, pero repudia cualquier acto de resistencia al mal. Se denomina a si mismo como anarquista-cristiano… Por lo que a nosotros respeta, las palabras “presenta la otra mejilla”, atribuidas al profeta de Nazareth, se nos antojan abominables… Cualquier hombre que pretenda merecer el nombre de tal ha de resistir hasta el límite de sus fuerzas, no en su propio favor, sino en beneficio de todos los seres humanos, a los que representa y a los que envilece con su cobardía o ennoblece con su valor. El viejo dicho romano continúa ostentando todo el simbolismo de la verdad: “Las reivindicaciones contra el enemigo perduran eternamente. Reivindicaciones, no venganza, por que conocemos perfectamente la determinante influencia que ejercen las circunstancias y porque no odiamos a nadie”».[233]

En una carta escrita años antes a un amigo inglés, el propio Kropotkin muestra pareja actitud respecto al acto de venganza: «afirmamos que la venganza no constituye un fin en sí misma; a fe que no lo es, pero si es *humana*, todas las revueltas habidas y por haber continuarán ostentando ese rasgo. En realidad, nosotros no hemos sufrido las persecuciones de que han sido objeto los trabajadores; nosotros, que al amparo de nuestras casas, nos aislamos de los clamores y de la visión del sufrimiento humano, no podemos erigirnos en jueces de los que viven en medio de este infierno de pesadumbre… Personalmente, detesto estas explosiones, pero no puedo adoptar la actitud de un juez para condenar a los que son víctimas de la desesperación… Una sola cosa es cierta, y es que la venganza no debe elevarse a la categoría de doctrina. Nadie tiene el derecho de incitar a otros a vengarse, pero si el

que siente en su carne todo este infierno comete un acto de desesperación, que le juzguen los que son sus iguales, los que con él soportan la carga de los sufrimientos del paria».[234]

El dilema que asaltaba a Kropotkin era el de que su experiencia personal en Rusia le había enseñado que, en determinadas circunstancias, la rebelión violenta parece ser el único camino abierto al cambio del orden social; pero al propio tiempo su índole y sus mismos principios le llevaban a repudiar estos métodos. Su temor constante era pensar que la revolución pudiera incurrir en los mismos métodos del Estado que trataba de derribar. En su historia *La Gran Revolución Francesa* escribe: «El terrorismo es siempre una forma de gobierno».[235] Kropotkin insistía de continuo en que las palabras «gobierno revolucionario» son dos términos antagónicos, pues la esencia de la revolución estriba, precisamente, en la abolición del gobierno. Pero se negó a aceptar, a diferencia de Tolstoi y de Gandhi, la conversión de la no violencia en un principio de acción, ya que a su modo de ver existían situaciones tan desesperadas que la violencia parecía un daño menor. Por esta razón la actitud de apoyo a la causa aliada que Kropotkin expresó en los días de la primera guerra mundial no es ni tan insólita ni tan incongruente como pueda parecer a primera vista.

Aunque Kropotkin y tolstoi nunca llegaron a conocerse personalmente, el novelista supo penetrar en la psicología de la posición defendida por el pensador. «Sus argumentos en favor de la violencia, escribió, no se me antojan la expresión de su real opinión, sino de su fidelidad a la bandera que tan honestamente ha servido a lo largo de su vida».[236] Kropotkin, a su vez, supo también comprender las razones que llevaron a Tolstoi al abandono de su residencia de la capital y a la renuncia de los valores mundanos. «No me sorprende saber —escribía poco antes de morir el novelista— que tolstoi haya decidido retirarse al campo para poder continuar prodigando sus enseñanzas sin tener que depender del trabajo de otros para poder disfrutar de los placeres de la vida. Es el resultado inevitable del terrible drama interior que ha estado viviendo durante estos últimos treinta años; drama, dicho sea de paso, que es también el de miles y miles de intelectuales de nuestra sociedad. No es más que la realización de unos deseos por largo tiempo contenidos».[237]

Kropotkin discrepa del principio tolstoiano de la no violencia y del cristianismo, pese a que la religiosidad de Tolstoi no cayera precisamente dentro de la estricta ortodoxia. Kropotkin se consideraba, antes que otra cosa, un científico, pues en el criterio suyo, tanto su sistema social como su filosofía ética se basaban indiscutiblemente en observaciones empíricas. Ya desde los días de sus expediciones por el Asia Central tenía el convencimiento de que los hombres trabajan más a gusto y con más eficacia si se saben unidos por los lazos de una cooperación libre e igualitaria; así, por ejemplo, los hombres que le acompañaban en sus exploraciones respondían con mucho mayor voluntad tan pronto como comprobaban que Kropotkin

no se valía de su imposición, de sus privilegios nobiliarios o de su graduación como oficial para asegurarse obediencia. Como observó en las tribus primitivas con las que tomó contacto, parecían tener costumbres e instintos que regulaban su vida social sin necesidad de leyes ni de gobierno alguno. En la opinión de Kropotkin, estas sociedades primitivas no sólo evidenciaban el conflicto a que aludía Hobbes en su obra y las contiendas que oponían a todos contra todos, sino que patentizaba también como la cooperación y el «apoyo mutuo» constituyen el estado natural del hombre cuando el gobierno y las leyes no le corrompen, puesto que ambos son producto del «afán que se apodera de la clase dominante de dar carácter de permanencia a las costumbres que ellos han impuesto, atendiendo sólo a su propia conveniencia», siendo así que todo cuanto se necesita para una armoniosa existencia son «aquellas costumbres que siendo útiles para la sociedad no necesitan leyes para ser respetadas». [238]

Kropotkin opinaba que sus ideas estaban reforzadas por las teorías de Darwin, y la más extensa de sus obras teóricas, *El apoyo mutuo*, fue escrita con el expreso propósito de contraatacar la versión de T. H. Huxley dio acerca de las interpretación de Darwin de la teoría evolucionista. Huxley sostenía que la vida es una lucha abierta y que era de acuerdo con este batallar por la existencia que las especies sobrevivían o evolucionaban a nuevas formas de vida. Kropotkin, en cambio, era del parecer de que la ley natural es una ley de cooperación, una ley de apoyo mutuo antes que una contienda. Dentro de cada especie priva la norma de la ayuda recíproca, y por cada ejemplo aducido de rivalidad puede aportase otro de asistencia mutua. «Aquí tienen el caso del altivo cisne, o el de la gaviotas; todo es sociabilidad y apenas sufren rencillas, y si se suscitan revisten un tono de fugacidad; o el de los amables pingüinos polares, siempre en trance de acariciarse unos a otros…».[239] En sus escritos, Kropotkin no se cansa de recordar el ejemplo ofrecido por Darwin del pelícano ciego al que sus compañeros alimentaban con pescado.

Las optimistas e idealistas opiniones de Kropotkin sobre el mundo animal aparecen después proyectadas a las sociedades humanas primitivas. En un principio, el hombre era sociable y cándido; en el transcurso de la historia fueron desarrollándose también estos instintos de cooperación y sociabilidad —como muestran las primitivas comunidades—, la ciudad-estado griega y las comunas urbanas cuya maquinaria y engranajes se presentan elaborados en exceso, resultado de la ciega codicia de un reducido número de comerciantes, por la negativa de los ciudadanos a ejercer sus derechos y por la negativa de los ciudadanos a ejercer sus derechos y por su abulia consecuente, dejando que sean las asambleas representativas las que ejerzan sus capacidades, asambleas cuyos miembros son, en el mejor de los casos, simples medianías, y en el peor, tiranos. Pero Kropotkin, a pesar de su optimismo y su candidez, se dio cuanta de que la sociedad ideal sólo podía ser resultado de un estado de alerta permanente. Aceptado en su conjunto la bondad

natural de los instintos de los hombres, el problema fundamental de la ética consiste en hallar una solución para la contradicción existente entre aquellos sentimientos «que inducen al hombre a subordinarse a otro, el cual, a su vez, lo utiliza para sus fines particulares» y los que «impelen al ser humano a unirse en sociedad para el logro de fines comunes mediante un esfuerzo también común; los primeros como respuesta inmediata a la más fundamental necesidad de la humana naturaleza: la lucha, y los segundos como equivalente de otra disposición igualmente fundamental: la apetencia por la compañía y consuelo mutuos».[240]

Estos últimos instintos —los que alientas la solidaridad humana, así como la ayuda y comprensión mutuas— deben recibir estímulo de dos maneras: mediante una organización económica sana y por el recurso saludable a los sistemas de moralidad. De este modo, la humanidad puede acceder a la segunda etapa de evolución. «El ideal del anarquista… es una mera recapitulación de lo que considera que constituye la siguiente fase de la evolución. No es ya cuestión de fe, sino que se trata de una discusión científica».[241] En el plano de lo moral, se necesita un sistema ética que emane de los instintos bondadosos hombre y que no requiera ninguna sanción externa para su cumplimientos.

La filosofía moral de Kropotkin se vio grandemente influido por un joven filósofo francés, Guyau, cuya obra más importante, *esquisse d'une morale sans obligations ni sanction*, apareció en 1885, mientras Kropotkin se hallaba, en su condición de prisionero político, en el antiguo convento de Clairveux, y donde el propio Guyau se entregó a la tarea de meditar acerca de las bases morales de la sociedad. Kropotkin consideraba entonces a Guyau como un «anarquista sin saberlo», usando repetidamente las frase «moralidad sin obligación o sanción» para describir sus propias doctrinas éticas. Era Guyau un escritor de pensamiento profundo que supo analizar fríamente la filosofía moral tradicional, exponiendo sus errores y demostrando que un principio que hacía depender la moralidad de una sanción metafísica externa eran erróneo como el basado en las perspectivas hedónicas de los utilitaristas; y así como la idea kantiana de un imperativo categórico incontrovertible que nos impone determinadas tareas y deberes despertó en él considerables simpatías, no es menos cierto que, desde el ángulo estrictamente filosófico, le pareció una posición insostenible. El hombre se ve solo, replegado sobre sí mismo; los motivos que inspiran sus actos dimanan de su interior, independientemente de que los haya disciplinado o no, y su conducta es el resultado de esos actos. Resulta poco inteligente atender a un concepto del deber que no sea el nacido de las capacidades de cada cual: «*Je puis donc je dois*». Es del todo vano esperar que el hombre se comporte de modo distinto a los dictados de su naturaleza. «La inmoralidad no es más que una mutilación interior». Pensamiento y acción actúan de consuno; el pensamiento ha de conducir a la acción. «Quien no actúa conforme a su pensamiento,

piensa imperfectamente».[242]

El neoestoicismo de Guyau resulta mucho más sombrío que la moralidad de Kropotkin, basada en los intentos naturales de ayuda recíproca. El retrato que del hombre nos ofrece Guyau es el de un marinero que se halla en alta mar a borde de una nave averiada. «No hay manos que nos guíen ni ojos que velen por nosotros; se ha roto el timón, o, peor aún nunca ha tenido gobernalle, por lo que nos vemos obligados a construirlo; difícil tarea, y tarea que sólo a nosotros corresponde».[243] No obstante, e igual que kropotkin, Guyau hace hincapié en los instintos generosos y egoístas del hombre, indicando al mismo tiempo que la simpatía y la compasión son en él tan naturales como la envidia y el odio. «La vida no es sólo manutención, sino también producción y fecundidad. Vivir es tanto gastar como adquirir».[244] En opinión de Kropotkin, Guyau venía a reforzar la convicción en la naturaleza del hombre y del progreso humano, que, según sus concepciones, quedaban justificados por su interpretación de la teoría de la evolución y sus estudios y observaciones sobre las comunidades primitivas. Lo que se requería para la puesta en práctica de una moralidad sin obligaciones ni sanciones, era un nuevo orden económico capaz de tener en cuenta únicamente los buenos instintos del hombre, sin conceder ninguna los buenos instintos del hombre, sin conceder ninguna oportunidad al juego de los malos. Para conseguir este objetivo era necesario proceder a una total reestructuración de la sociedad con objeto de llegar a un estado de lo que Kropotkin denominaba «comunismo anarquista». Si la revolución se presenta como necesaria, se debe a que «en nuestra sociedad todo guarda una relación, y resulta, por tanto, imposible reformar nada sin que se venga al traste toda la estructura en que se apoya. En el mismo momento en que se arremete contra la propiedad privada en una de sus formas —la tierra o la industria, por ejemplo—, uno se ve obligado a embestir contra todas las restantes. Es el éxito mismo de la revolución lo que obliga a que así acontezca».[245] El fracaso de las anteriores revoluciones se debió a que sólo mediante la rápida expropiación de los abastaos, campos de cultivo y factorías hubiera sido posible mantener el suministro de alimentos al tiempo que se erigían los cimientos de la nueva sociedad: «*Du pain, il faut du pain à la Révolution*». Esto evitaría no sólo las dificultades económicas —pensaba, no sin optimismo, Kropotkin— que en 1792 condujeron al imperio del terror y en 1848 a la reacción contra la Segunda República, sino que constituiría, además, la primera etapa hacia un nuevo orden. «Para lograr que la prosperidad se convierta en realidad, es necesario que este inmenso capital constituido por nuestras ciudades, casa, campos, fábricas, medios de comunicación y la educación, dejen de inmediata de considerarse como una propiedad privada de la que los monopolistas pueden disponer a su antojo. Todo este conjunto de cosas que nuestros antepasados construyeron, desarrollaron, inventaron y crearon con tanto esfuerzo, debe convertirse en patrimonio común, de manera que el espíritu colectivo

pueda extraer de este conglomerado el máximo de beneficios para casa sujeto. Es necesario proceder a la expropiación. La prosperidad ha de ser el fin y la expropiación el medio».[246]

Una vez consumada la expropiación, quedaría abierto el camino para el comunismo anarquista. Kropotkin manifestó reiteradamente que sin instauración debía conllevar el paso del principio de «a cada cual según sus capacidades», al de «a cada cual según sus necesidades», subrayando una y otra vez que no era válido determinar la retribución del trabajo de acuerdo con el trabajo real llevado a cabo por un determinado individuo. En los medios anarquistas este extremo fue objeto de vivas discusiones, del mismo modo que lo fue también el tema de la propiedad. Proudhon imaginaba una sociedad en la que cada miembro tuviese una propiedad doméstica conveniente, en tanto que los diversos movimientos cooperativistas a que su ideario dio lugar preveían la propiedad conjunto de los medios de producción, según la cual «cada sujeto sería propietario de una parte de los productos o de sus rentas». Para Kropotkin, empero, esta idea no era, en el mejor de los casos, más que una etapa de transición. En última instancia, la propiedad terminaría por desaparecer y cada cual podría en lo futuro tomar lo que reclamasen sus necesidades. Con evidente optimismo, Kropotkin creyó ver en ciertas iniciativas de la época síntomas de que el mundo iba paulatinamente encauzándose por la senda que él propugnaba. Así, el número cada vez mayor de servicios públicos libremente prestados despertaban en él gran entusiasmo. «El bibliotecario del Museo británico no inquiere del lector cuáles haya podido ser sus anteriores servicios en favor de la sociedad, sino que se limita a entregarles el libro que solicita».[247] Asimismo, Kropotkin se quedó vivamente impresionado ante lo que, en la atmósfera liberal de Inglaterra victoriana, parecía ser una renuncia a la acción estatal en beneficio de las asociaciones voluntarias de ciudadanos. Kropotkin insistía reiteradamente en que la Asociación Británica de lanchas salvavidas constituía un ejemplo de cómo la sociedad puede llegar a organizarse por razones y motivos de interés meramente humano sobre la base de la libre cooperación entre unos hombres que prestan su desinteresada ayuda a quienes la necesitan. He aquí cómo resume sus concepciones: «La propiedad colectiva de cuanto es necesario para la producción supone el disfrute conjunto de los frutos de esta producción en común; en nuestra opinión, la organización de una sociedad equitativa sólo puede surgir del abandono del sistema salarial, y cuando todos, contribuyendo al bienestar general en la medida de sus capacidades, disfruten del común patrimonio de la sociedad hasta el límite máximo de sus necesidades».[248]

Es éste un ideal que anarquista y comunista han compartido. Así por ejemplo, con motivo del XXIII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, Kruschev manifestó que en la década 1971-80 «se crearán las bases técnicas y materiales del comunismo y toda la población del país podrá beneficiarse de la abundancia de

productos y de las ventajas del orden cultural; la sociedad soviética se aproximará a un momento en el que se entenderá el principio de la distribución según las necesidades de cada cual».[249] Sin embargo Kropotkin y sus discípulos anarquistas consideraban que tales fines podían lograrse no ya mediante una dirección estatal fuertemente centralizada, sino mediante la mutua cooperación y la libre asociación. Del mismo modo que las iniciativas inglesas relativas a la constitución de agrupaciones voluntarias le impresionaron considerablemente, quiso ver también en la dirección de importantes empresas sin intervención gubernamental un optimista ejemplo de cooperación voluntaria a escala internacional. Ciertamente, el entusiasmo que despliega ante la creación de la Unión Postal Internacional y en especial ante la fundación de la Compagnie Internationale des Wagons-Lits le acerca a la fe de un Saint-Simon en las benéficas influencias que han de provenir de intereses económicos de amplio ámbito geográfico. Kropotkin consideraba que en la fase intermedia de la revolución, antes de la consolidación definitiva de la sociedad ideal, la ayuda recíproca y el buen sentido podrían vences todos valladares. Para el caso de que temporalmente se produjeran situaciones de escasez, se podría pensar en la implantación del racionamiento, y, si se llegara a situaciones extremas, «las últimas raciones se reservarán para lo que más las necesiten; expresados estos criterios y verán cómo se consigue un acuerdo unánime».[250] No creía que tales racionamientos tuvieron que ser de larga duración. Tanto él como su mujer —ésta quizás en mayor medida todavía— compartían con Fourier la creencia en los placeres y las ventajas que proporcionaba la horticultura casera, y adviértase que en los días difíciles de sus últimos años, tras el regreso a Rusia después de la Revolución, fue gracias a los productos del fuertecillo de la princesa Kropotkin que pudieron atender su subsistencia. Consideraba Kropotkin que el sistema de horticultura que había observado en las islas del Canal y en otras zonas podía producir lo suficiente para alimentar a una población numerosa. Así, se decía Kropotkin, sólo el departamento de Seine-et-Oise podía, adecuadamente cultivado, abastecer París. Los bienes manufacturados que el campesino recibiría a cambio del producto de su trabajo —el dinero naturalmente, habría desaparecido— no tardarían en producirse abundantemente como consecuencia del empleo de procedimientos mecánicos. Kropotkin tenía gran fe en las posibilidades de las máquinas, no ya en lo referente al incremento de la producción, sino también respecto a la ejecución de trabajos que, incluso en una sociedad ideal, nadie llevaría a cabo de buena gana. «Si existen todavía trabajos que son desagradables, se debe únicamente a que nuestros científicos jamás se han ocupado de hacerlos más leves».[251] El invento por la señora Cochrane, de Illinois, de una especio de lavadora le llenó de satisfacción.

No obstante, aun aceptando que las máquinas podían reducir la duración y la dureza del trabajo, Kropotkin abogaba por la práctica del trabajo manual en pequeña

escala. Como Proudhon, opinaba que el trabajo poseía unas virtudes intrínsecas, por lo que todo el mundo debería practicarlo, no sólo para contribuir a la subsistencia de la comunidad, sino por sus propiedades puramente estimulantes. El artista y el escritor se hallaban particularmente necesitados de él; los autores deben, antes que nada, pasar por el oficio de impresor y los pintores han de experimentar, previamente, los temas de sus cuadros. «Conviene que contemplen el sol en su ocaso al regresar a su hogar; tiene que haber sido campesino entre los campesinos y soportado los rayos del sol».[252] Una vez transcurridas las pocas horas que un hombre debe dedicar al trabajo, queda en libertad para seguir sus antojos y dedicarse a la producción o ejecución de todo cuanto forma parte del patrimonio comunitario. Nadie controlaría su trabajo, ni nadie le exigiría más de lo que estuviese en condiciones de dar. «La concepción anarquista de la sociedad —escribe Kropotkin en un pasaje que sintetiza su pensamiento— presupone que las mutuas relaciones de sus miembros están reguladas no por las autoridades, sean electivas o impuestas, sino por acuerdos entre los miembros de esta sociedad y por el conjunto de costumbres y hábitos sociales no petrificados por el derecho, la rutina o la superstición, sino en una fase de permanente evolución y reajuste, de conformidad con las siempre variadas exigencias de una vida libre, estimulada por el progreso de la ciencia, los descubrimientos y el continuo impulso de más altos ideales. De aquí que se imponga la desaparición de poderes instituidos. Se acabó el gobierno del hombre por el hombre; no más cristalización ni inmovilidad, sino, en su lugar, una evolución continúa, como la que se observa en la naturaleza».[253]

La influencia ejercida por Kropotkin se debió, en parte, a la bondad y a la sinceridad evidentes de su propia naturaleza, pero también a su optimista capacidad para reconciliar deseaos o valores aparentemente contradictorios. La revolución no significa forzosamente el fin de los antiguos valores, pues en los vínculos tradicionales de las sociedades primitivas reside el modelo para las nuevas edades. Una sociedad basada en pequeñas unidades comunales no tiene por qué dar la espalda al progreso técnico de la era industrial. «Que nuestros huertos y campos linden con la factoría o el taller»[254] Las distintas comunidades tendrían al lado de sus factorías la más moderna maquinaria para su explotación. Por otro lado, y a diferencia de Marx, cuya doctrina alegaba que la historia no era sino la historia de la lucha de clases, implicando con ella que la revolución y el orden nuevo sólo podría emanar de un choque sangriento entre las clases antagonistas, Kropotkin puso de relieve que en el desarrollo de la sociedad presente aparecían ya ciertos síntomas de que el proceso revolucionario se hallaban en marcha y que lo que determinaría la instauración de este orden nuevo sería, más que la inexorables fuerzas de la dialéctica, el benéfico proceso de la naturaleza.

El hecho de que Kropotkin pareciera ofrecer el mejor de todos los mundos

posibles, hizo que entre sus discípulos y partidarios se contaran gentes de varias tendencias. Esto explica que su obra *Paroles d'un Révolté* (recopilación de artículos aparecidos en el periódico que dirigía) y *la Gran Revolución Francesa* fueran vertidas al italiano por un joven maestro de escuela, de filiación socialista, llamado Benito Mussolini, quien consideraba la primera de esta obra como «desbordante de cariño por la humanidad oprimida, y de una infinita ternura».[255] También Gandhi y sus seguidores respondieron positivamente al mensaje populista de Kropotkin y a su idea de la instauración de comunidades naturales surgidas en los países de forma espontánea. Oscar Wilde no oculta la impresión que le causó su personalidad y su mensaje: «Dos de las vidas más perfectas de las que tengo noticia, escribió en la cárcel, con la de Verlaine y la del príncipe Kropotkin; los dos han pasado años en las prisiones; el primero, el único poeta cristiano desde Dante, y el segundo, un hombre con el alma de un Cristo sin mácula que Rusia parece habernos enviado».[256] En su *Soul of Man unde Socialism*, Wilde vincula su propio escepticismo y religiosidad con ciertas ideas tomadas de Kropotkin. De los sucesores del filósofo anarquista poco aportaron algo nuevo a su doctrina, pero en el seno de cada nueva generación grupos de hombres selectos, todo generosidad y entrega, hallaron, en su infantil optimismo y en su convicción, que, a fin de cuentas, el hombre no era tan malo como parecía, y un motivo de inspiración, al que se sumó la afirmación de kropotkin de que el progreso, tanto científico como técnico, no supone forzosamente una regresión moral.

Poco fue lo que en realidad añadieron los restantes autores y teóricos anarquistas de relieve, como Malatesta, Jean Grave, Charles Malato, Eliseo Reclus y John Most, al cuerpo principal del ideario de Kropotkin, aunque, eso sí, contribuyeron eficazmente a la propagación de sus ideas. Como es lógico, se produjeron discrepancias en su interpretación. Así Malato disputó con Grave por que consideraba que el movimiento anarquista tenía necesidad de líderes y de un mínimo de organización. Se suscitaron, asimismo, constantes argumentaciones en torno a la exacta naturaleza de la organización económica que debería regir en el fututo mundo anarquista. ¿Tenía que tratarse de una sociedad comunista en la que cada cual pudiera disponer en todo según el principio «a cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades», o acaso tenía que tratarse de una sociedad «colectivista» en la que sus miembros poseyeran campos y fábricas en común, sobre bases cooperativas, pero permitiendo cierta supervivencia de la propiedad privada? ¿Hasta qué punto podía el movimiento anarquista incluir en su seno el individualismo extremo que rechazaba no sólo toda autoridad, sino, en ocasiones, toda cooperación? En general, se puede, sin embargo, decir que pese al apasionamiento de las discusiones y a que con frecuencia las diferencias de orden personal acentuaban las diferencias teóricas, estas controversias resultaban bastantes bizantinas. Después de todo, la esencia del anarquismo radicaba en la libertad de elección y en la ausencia de

una gestión centralizada. Hubo ciertos escritores que se dieron cuente de la futilidad y transitoriedad de tales discusiones, habida cuenta de las circunstancia por que atravesaba la sociedad de la época. He aquí cómo uno de los más inteligentes anarquistas italianos, Saverio Merlino, sintetiza la posibilidad abierta al futuro: «Los acuerdos asociativos pueden diferir grandemente uno de otros. Puede que en una asociación los trabajadores prefieran dedicar cierto número de horas al trabajo, y puede acontecer que en otros grupos se opte por la realización de una tarea determinada en un período de tiempo dado. Cabe que en una comunidad los trabajadores prefieran dedicar cierto número de horas al trabajo, y puede acontecer que en otros grupos se opte por la realización de una tarea determinada en un período de tiempo dado. Cabe que en una comunidad los trabajadores prefieran depositar en común el producto de su labor y que en otra se muestren partidarios de tomar cada cual una parte proporcional en el trabajo».[257] Pero en definitiva y por el momento la revolución contra la sociedad existente tenía todavía que consumarse.

2

Entre la clase obrera francesa, ya familiarizada con las doctrina proudhonianas, y en muchas partes de Italia y en España, donde Bakunin y sus discípulos habían sido los primeros en predicar la revolución, las ideas de Malatesta, de Kropotkin y de otros pensadores anarquistas echaron prontamente raíces y desempeñaron un papel importante en el desarrollo de las organizaciones y los movimientos de las clase obrera. Pero, simultáneamente, el anarquismo como filosofía política conquistó las simpatías de cierto número de artistas y escritores que albergaban en su interior una genuina conciencia social y una solidaridad con los infortunados, llegando en muchas ocasiones a compartir las estrecheces económicas de estos últimos, viviendo entre ellos, en un deseo de liberarse de las convenciones y las hipocresías de la vida burguesa. Impulsados por este sentimiento, un grupo de pintores y escritores, especialmente en Francia, se asociaron más o menos abiertamente al movimiento anarquista. Sólo algunos de ellos pintaron o escribieron de acuerdo con los módulos anarquistas; el movimiento dadaísta fue quizá el único que intentó hacer con las convenciones artísticas lo que Ravachol o Emile Henry pretendieron realizar contra la estructura social del momento.

Ciertamente, Proudhon había mantenido puntos de vista muy precisos en materia de arte, y en cierto modo se le puede considerar como fundador de la doctrina del realismo socialista, destinada a convertirse en nuestros días en el credo estético oficial del comunismo. Según su idea, el arte debe servir a unos objetivos morales y

sociales; debe llevar a los hogares de las gentes las realidades de la vida de los pobres, impulsándoles a un cambio en el sistema social. Proudhon definía el arte como «una representación idealizada de la naturaleza y de nosotros mismos con el objeto de perfeccionar física y moralmente nuestra especie».[258] Como no podría ser de otro modo, se mostraba opuesto a la idea del artista en tanto que hombre inadaptado y de instintos bohemios o como amante del arte por el arte. «El arte por el arte —escribía— es una corrupción del corazón y un libertinaje del espíritu».[259] «En la sociedad futura, el artista sería un ciudadano, un hombre como otro cualquiera, sujeto a idénticas reglas, principios, convenciones, lenguaje; al ejercicio de idénticos derechos y al cumplimiento de los mismos deberes…»[260]

Como ya dijimos, el gran pintor Courbet era buen amigo de Proudhon, influyendo en sus opiniones en materia artística, a pesar de las limitaciones que en este campo rondaban al teórico anarquista. Courbet afirmó que tenía una parte como autor de la obra que escribió Proudhon, *Du principe de l'Art*, aunque cabe en lo posible que este pretensión no pasara de ser una muestra de la vanidad que tanto distinguía al artista, y no un pensador («*plus artiste que philosophe*» como diría Proudhon). Pero tenía un temperamento rebelde, y si la ocasión se terciaba, se convertía en activo revolucionario político y artístico. Trabó conocimiento con Proudhon en los turbulentos días de 1848, sintiéndose al poco tiempo interesado en sus enseñanzas. Sus cuadros, por lo menos algunos de ellos, ofrecieron cierto contenido social muy al gusto de Proudhon. Cuando en 1849 Courbet dio cima al lienzo titulado *Los picapedreros*, escribió: «Yendo en nuestro carruaje hacia el castillo de Saint-Denis, cerca de Maisières, para pintar un paisaje, me detuve con el fin de observar a dos hombres que picaban piedra al borde del camino y en quienes vi la más cabal imagen de la pobreza. En el acto me asaltó la idea de pintar un cuadro…». En uno de los extremos aparece un anciano de unos setenta años, encorvado sobre el trabajo y blandiendo el mazo; la piel curtida por el sol, la cabeza casi oculta bajo el sombrero de paja; los pantalones de burla tela llenos de parches, y su calzado, agujereado, deja ver unos calcetines que fueron azules y que a través de sus roturas enseñan la planta. Al otro lado aparece un joven con la cabeza llena de polvo, y de rostro moreno; espalda y brazos quedan al descubierto por entre los jirones de una sucia camisa; un tirante de cuero sostiene los raídos pantalones, y las botas, llenas de barro, tienen algunos agujeros. El anciano permanece con una rodilla casi hincada en el suelo y detrás de él, de pie, está el Joven, quien acarrea un capacho lleno de pedruscos. ¡Ay!, en trabajos de esta clase, la vida empieza y termina del mismo modo.[261] Tiempo después, Proudhon trazó la línea de este mensaje social en un sentido que quizá no correspondía al propósito del artista: «"*Los picapedreros*" de Courbet constituye una sátira de la civilización industrial siempre en trance de inventar máquinas maravillosas… para realizar todo género de labores…, y, sin embargo, se ve incapaz

de liberar al hombre en las más agotadores faenas».[262] Pero para el propio Courbet, el mensaje político de este artista realista era sólo por así decirlo, accidental. «Si conmoví las conciencias no fue con ánimo deliberado, sino, simplemente, porque pinté lo que mis ojos veían, lo que ellos, los reaccionarios, llamaban la cuestión social».[263]

Pero de vez en cuando Courbet se dedicaba a pintar lo que él denominaba un cuadro «subversivo», el más conocido de los cuales quizá sea el anticlerical lienzo que se titula *Regreso de la Conferencia*, en el que aparece un grupo de sacerdotes bebidos de regreso de una asamblea, y que causó tal efecto en la opinión católica que un devoto hijo de la Iglesia lo adquirió para destruirlo. El temperamento revolucionario de Courbet hizo de él un activo participante de la Comuna de 1871, encargado de regular la política en el arte. Courbet tuvo algo que ver con la demolición de la Columna de Vendôme —monumento que a sus ojos reflejaba el despotismo y militarismo de los bonapartistas—, lo que le acarreó no sólo seis meses de prisión, sino tener que pasar los últimos años de su vida exiliado en Suiza, afrontando un proceso en el que fue condenado a la financiación de la nueva columna conmemorativa.

El disoluto y bohemio comportamiento de Courbet se apartaba considerablemente del ideal de artista que Proudhon propugnaba y que en nada tenía que diferenciarse de los otros hombres (tradicionalmente, el inconformismo social del artista ha supuesto un constante reto para aquellos reformadores que trataban denodadamente de integrarlos en un sistema político). He aquí como James Guillaume evoca la figura de Courbet, quien no supo liberarse de cierto aire de maestro de escuela, en el curso del congreso anarquista celebrado en el Jura suizo el año 1872: «Este cordial e infantil coloso se sentó con dos o tres amigos que habían venido con él alrededor de una mesa que no tardó en estar llena de botellas. Cantaron toda la tarde, sin que nadie se lo pidiese, monótonas canciones populares campesinas del Franco Condado con voz áspera y desentonada, y terminaron por fastidiarnos a todos».[264] (No fue sólo Guillaume el único en irritarse con los desafinados alaridos de Courbet, pues también sacó de quicio a Berlioz mientras posaba para un retrato que el pintor le estaba haciendo). A la muerte de Courbet, en 1877, un periódico anarquista público unas palabras reivindicándolo: «el mayor mérito de Courbet es, en nuestra opinión, no haber creado en nombre del realismo una escuela cerrada. Sus discípulos no le copian servilmente, sino que interpretan sus enseñanzas».[265]

Por más que a Courbet le envanecieran sus asociaciones con Proudhon, y pese al nexo de su arte con la filosofía proudhoniana, fue sólo en el arte propiamente dicho donde se acreditó como verdadero revolucionario. El arte, opinaba él, debe referirse al mundo que rodea al artista (considero que para un artista el arte y el talento sólo pueden ser medios que permitan la aplicación con su capacidad personal a las ideas y

objetivos de la época en que vive),[266] y Courbet lleva a cabo su revolución arremetiendo contra los estilos artísticos del pasado. Como dijera él mismo de una de sus obras más conocidas, *Entierro en Ornans*,[267] es en realidad la sepultura del romanticismo… «Por mi insistencia en la negación del ideal y cuanto de él emana he llegado a la emancipación del individuo y, finalmente, a la democracia. El realismo es, esencialmente, un arte democrático».[268]

No cabe negar que los nada sentimentales campesinos de Courbet así como sus lúgubres, contrastados, fríos y realistas paisajes, ofrecen una visión del mundo vinculada a la filosofía anarquista; es lo mismo que intentaron los pintores simpatizantes con el anarquismo de la generación que siguió: Camille Pizarro, Seurat, Signac, etc. Pizarro fue el que con más consistencia y constancia se relacionó con el movimiento. Después de la Comuna tuvo que exiliarse, refugiándose en 1894 en Bélgica para escapar a la persecución de que fueron objeto los anarquistas franceses cuando el asesinato del presidente Carnot.[269] Algunas de sus litografías, como *Les Porteases de bois y Les Sans-Gitê*, aparecieron en revistas de tiente anarquista; asimismo, diseño la cubierta de un folleto redactado por Kropotkin. Era amigo del publicista y director de periódicos Jean Grave y había leído considerable número de obras de teoría política, incluyendo a Marx y Kropotkin. Su actitud hacia el último queda mejor expresada en una carta que escribió en 1892. «Acabo de terminar la lectura del libro de Kropotkin (*La coquête du Pain*). Debo confesar que, si es utópico, se trata de sueños muy bellos. Y como a menudo hemos sabido de utopías que luego se han convertido en realidades, nada nos impide, creer en la posibilidad de que todo esto ocurra algún día, a menos que la humanidad no prefiera naufragar y regresar a la barbarie más absoluta».[270]

Cuando en 1894 la policía de París se apoderó de la lista de suscriptores de *La Révoltè*, el periódico dirigido por Jean Grave, que tiempo atrás publicaba Kropotkin, muchos de los nombres que encontraron eran ampliamente conocidos: Alphonse Daudet, Anatole France, Stéphane Mallarme y Lecomte de Lisle, además de artistas y escritores más activa y prácticamente relacionados con el movimiento anarquista, como Signac, Maximilien Luce, Camilla Pizarro y Octave Mirbeau. Sin embargo, pocos de los artistas que conocían o estaban suscritos a *La Révolté* de Jean Grave llevaron sus creencias anarquistas realmente lejos. Para la mayor parte de ellos, el anarquismo era simplemente un credo natural de los artistas que se consideraban estéticamente en la vanguardia del arte y que, por lo tanto, representaban la oposición a los valores de la sociedad burguesa, la cual les trataba con desprecio, no comprando sus cuadros y negando a muchos de sus compañeros y ciudadanos una forma de vida decorosa. En un artículo que escribió sobre Pizarro, Félix Fénéon, el conocido crítico, decía que «para que se aceptado todo lo nuevo es necesario que antes mueran muchos viejos estúpidos. Deseamos que esto ocurra lo más pronto posible».[271] La mayoría

de los artistas y escritores se encontraban demasiado absorbidos en sus propios hallazgos e investigaciones estéticas para ocuparse con detalle de las ideas anarquistas. Mallarmé, quien al ser interrogado sobre la opinión que tenía de los terroristas repuso que él «no podía discutir las acciones de esos santos», se hallaba, sin embargo, mucho más interesado en el desarrollo de su esotérico, simbolista y poético mundo que en las teorías anarquistas. También Seurat, el más conciente teórico de los pintores post impresionistas, pese a sus aparentes contactos con los anarquistas y a la creación de lienzos como *La Baignade à Asniéres*[272] con sus bañistas proletarios y en el fondo de chimeneas industriales, mostrando diversos aspectos de la vida industrial urbana, se hallaba más interesado en sus teorías científicas sobre el color —que, según pretendía, suponía para la pintura un nuevo punto de partida— que con las teorías anarquistas, susceptibles, sin embargo, de construir las bases de un orden nuevo, o por lo menos de un nuevo orden temático a los pintores.

El mismo Signac, que estaba más comprometido políticamente —y que a diferencia de Seurat, que falleció en 1891, a los treinta y dos años, no sólo conoció la década anarquista del año noventa, sino que vivió lo suficiente para convertirse en activo miembro del Partido Comunista—, tenía una idea muy clara de la frontera entre ideología y arte. «El pintor anarquista —dijo en una conferencia que pronunció en 1902— no es aquel que pinta cuadros con motivos anarquistas, sino el que sin ánimo de lucro, sin esperar ninguna recompensa, lucha con todo su individualismo y todo su esfuerzo personal contra la burguesía y los convencionalismos oficiales… El tema nada representa, o bien todo, lo más, es una mera parte de la obra de arte, no superior en importancia a otros elementos, como el color, el dibujo, la composición… Si la vista está educada, quien contemple un cuadro sabrá ver en él algo más que el tema. Cuando esta sociedad en la que soñamos exista, el obrero, libre de los explotadores que lo embrutecen, dispondrá de tiempo para reflexionar y aprender. Sabrá apreciar las distintas calidades que concurren en una obra de arte».[273] Ocasionalmente, Signac realizó pinturas alegóricas o trabajos con claras implicaciones propagandistas, pero nunca llegaron a sobreponer a su arte. Pese a sus buenas relaciones con los anarquistas, ni él ni otros discípulos de Seurat que compartían sus puntos de vista, como Luce o Théo van Rysselberghe, elaboraron un arte anarquista, y mucho menos todavía Camilla Pizarro, el miembro más reflexivo y mayor hondura filosófica de los simpatizantes del grupo.

Fueron los criterios y periodistas de ideas anarquistas los que hicieron caer en la cuenta a numerosos artistas y escritores de que su instintiva revuelta contra la sociedad burguesa y su solidaridad con los infortunios de los pobres debía canalizarse en un apoyo activo al movimiento anarquista. Así, por ejemplo, Félix Fénéon —el crítico que primero descubrió el talento de Seurat y también el primero en utilizar el

talento de Seurat y también el primero en utilizar el término «post impresionismo»— era, a pesar de su porte un tanto amanerado y a su empleo como funcionario de segundo orden en el Ministerio de Guerra, un anarquista convencido. Estaba en contacto con la redacción de distintas revistas literarios y artísticas avanzadas, y al despedirse de su empleo en el ministerio, pasó a convertirse en directos adjunto de la más importante e influyente de todas las revistas de arte desde 1890: *La Revue Blanche*. Le unía una buena amistad con el peta simbolista Mallarmé y con Jules Laforgue, así como con Verlaine y los pintores post impresionistas. No ocultaba sus ideas anarquistas, y cuando después de la muerte del presidente Carnot treinta hombres comparecieron a juicio acusados de conspiración criminal, él figuraba entre los encartados. Según parece, la situación le fue agradable, pues en respuesta a uno de los jueces que le preguntó la procedencia de los detonadores que encontraron en su estudio, dijo: «Mi padre los encontró en la calle», a lo que el maestro le pregunto extrañado: «¿Pero cómo piensa usted que se puedan encontrar unos detonadores en la calle?». «El jefe de policía me preguntó por qué no los había arrojado por la ventana; como usted puede ver, no es nada imposible encontrar detonadores en la calle», repuso Fénéon.[274]

No resulta fácil deslindar cuánto había de sinceridad en las convicciones anarquistas del crítico y cuánto de afectación, pero lo cierto es que la supuesta conspiración le costó al crítico un período de estancia en la cárcel y la pérdida de su empleo en el Ministerio de la Guerra. Laurente Tailhade, otro escritor anarquista parisiense, autor de una famosa frase sobre el terrorismo («*Qu'importe les vagues humanités, pourvu que le geste soit beau*»), fue menos afortunado, ya que a consecuencia de sus convicciones perdió un ojo al hacer explosión una bomba en el restaurante donde estaba comiendo.

Pero, normalmente, el anarquismo no pasa de ser, para los artistas y los escritores, una actitud general ante la vida y no una teoría específica sobre la sociedad, excepción hecha de los que, como Pizarro, Signac y Octave Mirbeau, se relacionaban con Jean Grave y colaboraban en *La Révolté*, a los que, como Steinlen, escribían o dibujaban para algún periódico o revista de tono anarquista. Pero los habían que, como Pizarro, se sentían atraídos por la generosidad de las ideas de Kropotkin y la visión de un mundo en el que los hombres podrían vivir libremente asociados entre sí; a otros los estimulaba la afirmación de que la libertad individual no reconocía fronteras, excepto las impuestas por su propia naturaleza. Los violentos actos de los anarquistas causaron un profundo impacto. Junto al anarquismo social de Kropotkin o malatesta, se formó, paralelamente, un anarquismo individual que a menudo era una cortapisa para los anarquistas más constructivos y más dados a la especulación filosófica. Así Maurice Barrès, elemento destacado de una generación de brillantes figuras, en las novelas de su juventud agrupadas bajo el título de *Le Culte du Moi*

(particularmente en *Lènnemi des Lois*, 1892), hace que sus protagonistas buceen en los sistemas éticos y filosóficos y en las formas de vida posibles, a la búsqueda de un medio de expresión de la propia personalidad que haga caso omiso de las convicciones o necesidades que puedan experimentar los demás. En *L'Ennemi des Lois*, los protagonistas, tras estudiar a Saint-Simon, Fourier y Marx, se convierten, por el juego de una escena que se verifica en un laboratorio de vivisección, en anarquistas, reiterándose seguidamente al campo para entregarse a una vida de egoísta altruismo: «Para ellos, el ya ajeno existe en la misma medida que el suyo; de modo que las condiciones de felicidad de los demás se hallan en armonía con las de su propia dicha. No destrozan las flores cuya fragancia les cause placer, pues si las destruyesen destruirían a la vez ese placer. Su refinada sensualidad suprime toda la inmortalidad».[275] Aunque la búsqueda de su propia mejora y la expresión de su personalidad sea una forma de exponer una «moralidad sin obligación ni sanción», resulta, con todo, muy distinta de la propuesta de Kropotkin y sus discípulos. Como señala Jean Grave en su comentario al *Ennemi des Lois*, «El anarquismo que aparece en este libro es sólo un anarquismo apto para millonarios. Para liberarse de las leyes es necesario tener una renta de cien mil francos o casarse con una mujer que los tenga… No obstante, se trata de un libro interesante por cuento proclama la libertad individual frente a la sociedad y erige el individuo como único juez de su felicidad».[276]

El mundillo intelectual de París, familiarizado ya con la noción de una moralidad sin obligaciones ni sanciones, y deseoso, además, de afirmar la libertad del individuo frente a las restricciones que la sociedad le impone, acogió ahora las teorías de Nietzsche. Sus obras empiezan a publicarse en versión francesa a fines del siglo XIX. Por más que sus enseñanzas fueran objeto de una variada gama de interpretaciones, lo importante era el clamor de su desafío contra los convencionalismos burgueses y la insistencia en el desarrollo de la propia personalidad hasta sus verdaderos límites, prescindiendo de la violencia que esto pueda entrañar. Nietzsche era un pensador demasiado incoherente para ofrecer a cada sujeto una forma de vida válida, pero su «embestida contra todos los valores», su alegación de que «Dios está muerto» y la conminación *Du sollst werden, der du bist* (Tienen que convertirse en lo que realmente son) sirvieron de incentivo a cuantos deseaban romper con los módulos contemporáneos, fueran morales, estéticos o políticos. En palabras de Emma Goldman, «Nietzsche no es un teórico social, sino un poeta, un innovador. Su aristocracia no es de cuna ni de riquezas, sino aristocracia de espíritu, y, en este sentido, Nietzsche es un anarquista, y todos los anarquistas son auténticos aristócratas».[277]

En cambio, sólo unos pocos intelectuales de fines de siglo, conocedores de una forma u otra de las ideas nietzschianas, descubrieron a otro pensador alemán que

parecía proporcionar a determinados grupos las bases filosóficas de una doctrina del anarquismo individualista. Su nombre es Max Stirner.

Stirner era el pseudónimo de un oscuro filósofo alemán, maestro retirado de una academia para señoritas, que se desenvolvió al margen de los círculos hegelianos. Su obra principal, *Das Einzige und sein Eigentum* (*El único y su propiedad*), apareció en 1845, despertando poco interés fuera de su país, a pesar de que Bakunin conocía las ideas de su autor. No fue sino hasta 1890, sin embargo, que su libro fue redescubierto en el mundo de habla alemana. El crítico danés Brandés lo conocía y también Ibsen; por otra parte, aparecieron extractos de su texto, vertidos al francés, en la *Revue Blanche* del año 1900. Haciendo uso de una tortuosa, oscura, reiterativa y colérica prosa, Stirner declara la guerra a la sociedad y a la filosofía tradicional. Su blanco inmediato fue la creencia, de raigambre hegeliana, de que el espíritu es el factor determinante de la evolución humana, atacando en especial el hegelianismo religioso de Feuerbach, aunque lo normal en él sean las arremetidas conjuntas contra la ética cristiana y la moral kantiana. «Lo divino pertenece al dominio de Dios y el problema de "lo humano" al de la "humanidad". Pero mi misión no es ni lo divino ni lo humano; no es la determinación de lo Verdadero, lo Bueno, lo Justo, lo que es Libre, etc., sino sólo la determinación de lo que es "mío", y no es ésta una cuestión de trazo general, sino singular (*einzig*), puesto que soy un sujeto individual. Para mí nada es superior a mí mismo».[278] He aquí la esencia de un mensaje reiterado de una forma u otra a lo largo de la obra, mensaje podemos sintetizar en su conclusión: «Soy dueño de mi propia fuerza tan pronto como tengo conciencia de mí mismo en tanto que individuo. En ele plano de lo individual, incluso el dueño (*eigner*) retorna a la nada creativa de la que surgió. Todo ser superior a mí, sea dios u hombre, debilita el sentimiento de mi singularidad y sólo palidece ante el destello de mi propio equilibrio. Si deposito mi confianza en mí, única individualidad (*den einzigen*), la baso en su propio y pasajero creador mortal, que termina también por desvanecerse, por lo que bien puedo afirmar que he basado mi confianza en nada (*Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt*)».[279]

Stirner no es un pensador de talla, ni siquiera un pensador que pudiéramos calificar de muy interesante, lo que no obsta para que a veces formule singulares comentarios, como el de que «en una ocasión un oficial prusiano» dijo: «Todo prusiano lleva un policía dentro». Sin embargo, la naturaleza extrema de sus opiniones pareció a muchos jóvenes intelectuales que albergaban. Benito Mussolini, que en los días de su adhesión a los postulados del socialismo radical demostró no poca simpatía por el anarquismo, escribía en 1912: «Dejemos el camino abierto a las fuerzas elementales del hombre como sujeto individual. En adelante apoyaremos todo lo que exalte y amplíe la visión del individuo, todo lo que le conceda mayor libertad, bienestar y perspectiva vital; combatiremos todo lo que mortifique y oprima la

individualidad. ¿Por qué no poner de nuevo en boga las enseñanzas de Stirner?»[280]

El anarquismo individualista vio cómo cada día era menor su importancia política, y a menudo se acreditó, en virtud de su aislamiento y la violenta expresión de la personalidad, como un obstáculo para aquellos otros anarquistas partidarios más de la revolución social que de una simple repulsa de los valores morales convencionales. No obstante, fue éste un factor enquistado en la trama psicológica de muchos revolucionarios. Con ayuda de las obras de Nietzsche y Stirner, pudo producir superhombres autodidactas de la talla de un Mussolini, y asimismo contribuyó al retador asalto de los futuristas contra los valores del pasado, y pudo también ofrecer una versión incompleta del siglo del «latido» a personajes como el apasionado, barbudo y áspero Libertad, que fundó en París un semanario titulado *L'Anarchie* y una serie de *causeries populaires*, destinadas a propagar sus ideas sobre la más amplia libertad individual. Sirvió, además, para fustigar la imaginación de los escritores, hasta el punto de que los ecos del anarquismo individualista se advierten en el *Peer Gynt*, de Ibsen, y en obras posteriores, como *El Inmoralista*, de Gide, y el «*acte gratuit*» de Lafcadio en su *Les Caves du Vatican*. El factor de este anarquismo individual pudo lograr que ciertos hombres se zafaran de la sociedad para crear comunidades libres, la mayoría de efímera existencia y condenadas por muchos pensadores anarquistas, como Eliseo Reclus, que escribió: «No debemos bajo ningún concepto encerrarnos en nosotros mismos, sino que hemos de estar presentes en el vasto mundo para recoger todas sus impresiones, para participar en todas sus vicisitudes y captar todas sus enseñanzas».[281]

Un joven emigrado ruso que tomó el nombre de Víctor Serge y se convertiría más tarde en un escritor de prestigio a la vez que un miembro de la oposición de izquierda en la Unión Soviética (donde posteriormente, en 1930, fuera encarcelado, logrando finalmente huir de Rusia), deambulaba a principios de siglo por los círculos anarquistas de París y de Bruselas. En una ocasión aprovechó la oportunidad para visitar la colonia anarquista que había fundado Fortuné Henry, hermano de Emile, el célebre terrorista. El relato que Serge nos hace de las múltiples tendencias del pensamiento que halló entre las gentes que tuvo oportunidad de conocer demuestra la pluralidad de idearios que se cobijaban bajo el término «anarquista». Así nos dice: «Tramps, un yesero suizo de prodigiosa inteligencia; un oficial ruso, anarquista tolstoiano de noble y rubia efigie, huido tras el fracaso de una revolución y que un año después moriría de hambre en el bosque de Fontainebleau…, y luego un químico de gran talento que había llegado de Odesa donde había ido desde Buenos Aires; todos pretendían aportar una solución a graves y vitales problemas. Un impresor argüía:

»—Uno está sólo en el mundo; trata de no convertirse en un *salaud* o un *nouville*.

»—Convirtámonos en hombres nuevos —dijo el tolstoiano—; la salvación radica

en nosotros mismos.

»—De acuerdo —intervino el yesero—, pero no olviden emplear los puños en las fábricas.

»El químico, luego de escuchar con atención a casa uno, y con su acento ruso-español sentenció:

»—Todo esto son pamplinas; lo que necesitamos en la lucha social son buenos laboratorios».[282]

Pero lo lamentable del anarquismo de la década de 1890 era que no constituía un movimiento filosófico o político coherente. Era un credo capaz de atraer a Kropotkin; a los partidarios del individualismo a ultranza, discípulos de Stirner; a un delincuente homicida como Ravachol; a artistas con el talento de un Pizarro; a intelectuales de índole y vida bohemia y a rudos dirigentes de la clase obrera. Lo cierto es que el atractivo de la doctrina anarquista radicaba precisamente en el hecho de que englobase a tantos y tan dispares personajes y tendencias. No obstante, si se pretendía que el anarquismo adquiriera fuerza y eficacia a lo largo del siglo XX, se imponía la necesidad de hallar nuevos métodos de acción e introducir ideas diferentes a las esgrimidas hasta entonces. En el primer cuarto de siglo, los anarquistas tendrían que soportar el fracaso de otra revolución y acudir a otra estrategia, hasta el punto de aceptar un nuevo tipo de organización que les permitiera realizar el sueño de la revolución social que propugnaban.

CAPÍTULO VII

UNA REVOLUCIÓN FRACASADA

“Nos han enseñado cómo no hay que hacer la revolución”. *Kropotkin*.

1

El clima de académicas apasionadas discusiones en torno a la sociedad futura; la creciente fuerza política que en Alemania, Francia e Italia iban cobrando los partidarios de la clase obrera; la general repulsa a que dieron lugar los frecuentes actos terroristas…, todo contribuyó a mermar el carácter revolucionario de la intelectualidad anarquista, convirtiendo a los distintos grupos —como en los entusiastas centros anarquistas del Londres o el Nueva York de nuestros días— en focos de especulaciones heterodoxas en torno a la sociedad antes que en células encaminadas a organizar la acción revolucionaria. Ya en el año 1918 Lenin aludió al hecho con desprecio: «La mayor parte de los anarquistas escriben y hablan del futuro sin conocer el presente. Esto es lo que a nosotros, comunistas, nos difiere de ellos».[283]

Malatesta evocaría años más tarde lo que Kropotkin le confió en una ocasión: «Mi querido amigo, mucho me temo que tú y yo seamos los únicos en creer en la inminencia de la revolución».[284] En realidad, también Kropotkin vacilaba a veces en este punto, aunque Malatesta jamás perdió su entusiasmo ni redujo su fervor revolucionario. En 1906 escribe: «Tengo la impresión de que actualmente los anarquistas se han dejado llevar al extremo opuesto de la acción violenta. Lo que por encima de todo nos conviene ahora es reaccionar contra la tendencia al compromiso y a la vida sosegada que se observa en nuestro medio. Es necesario reavivar el debilitado ardor revolucionario, el espíritu de sacrificio y el amor al peligro».[285]

Desde que abandonó Italia en e otoño de 1878, Malatesta llevó una vida de permanente exiliado. Tras hacer una breve visita a un grupo de camaradas italianos en Egipto, las autoridades italianas lograron, con la ayuda de sus misiones diplomáticas, que Malatesta fuera expulsado del país. Entonces se dirigió a un acreditado foco anarquista, a Ginebra, donde trabó a mistad con Kropotkin y con Eliseo Reclus. Pero tampoco allí pudo gozar de un mínimo de paz, siendo expulsado del cantón de Ginebra a los pocos meses. Tras una corta estancia en Rumania, se fue a París, donde durante algún tiempo trabajó en su oficio de mecánico, hasta que la policía terminó

por hacerle la vida imposible. En 1881 llegaba a Londres, su principal base de operaciones durante los siguientes cuarenta años, lo cual, sin embargo, no le impidió aprovechar cualquier pequeña oportunidad para volver a Italia, y así lo vemos en 1885 en Florencia y, como en todas partes, con dificultades con la policía local. Seguidamente embarcó para América, viviendo cuatro años en la Argentina, donde propagó las ideas anarquistas entre los emigrantes italianos, y dejo la impronta anarquista en el bien organizado movimiento obrero, la cual daría fe de vida hasta bien entrado en el siglo XX. Pero su principal interés se centraba en poder consumar la revolución en Europa, especialmente en Italia, y de ahí que a fines de 1889 volviese a Londres, en espera de la oportunidad que le permitiera regresar a Italia, oportunidad que no se hizo esperar, porque la vuelta a su país natal se efectúo en 1897, un año en que las malas cosechas y el alza en los precios llevaron a los campesinos a la rebelión, y cuando a causa de la exigencia de medidas tajantes contra los huelguistas y los alborotadores, el gobierno constitucional parecía que atravesase por momentos de crisis. En realidad, Malatesta no estaba en condiciones de desempeñar ningún papel preponderante en los debates laborales y políticos de la Italia de 1898 y 1899, toda vez que fue detenido a principios de 1898 en el puerto de Ancona, donde funcionaba una activa célula anarquista entre los estibadores y se repartían diversas publicaciones de matiz anarquista.[286] Desde el primer momento Malatesta abogó por la causa que se oponía a todo intento de revolución política, enfrentándose a los anarquistas que, como Saverio Merlino, pretendían, como una solución momentánea, participar en las elecciones apoyando a los partidos liberales y socialdemócratas, propósitos a los que Malatesta replicó contundentemente cuando salió de la cárcel: «exijo que no hagan uso de mi nombre en la lucha electoral que mantienen los republicanos y los socialistas. No sólo protesto por que lo hicieran antes sin mi consentimiento, sino que lo llevaran a efecto a pesar de mi desaprobación».[287] Después de una serie de algaradas que tuvieron por escenario Ancona, a Malatesta se le acusó de activista de una «asociación criminal» y se le encarceló, lo que suponía para los anarquistas un trato no mejor que el dispensado a los delincuentes comunes, medida que provocó las más iracundas protestas del movimiento anarquista internacional. Finalmente, Malatesta y sus amigos tuvieron que sufrir las consecuencias de aquella acusación de que eran miembros de una «asociación criminal». La condena que se le impuso fue la de confinamiento en la isla de Lampedusa. Pero en mayo de 1899, aprovechando una tempestad, lograba escapar en un bote, volviéndose a Londres después de hacer escala en Malta y Gibraltar.

Tras una estancia en los Estados Unidos, en el curso de la cual visitó los bien organizados grupos anarquistas españoles e italianos de Nueva Jersey, expuso su intención de trasladarse a Cuba, proyecto que no parece que llevara a cabo. Al año siguiente lo hallamos de nuevo en Londres, esperando, como había hecho Mazzini

medio siglo antes, la ocasión favorable para ocupar su sitio en la revolución italiana. En estos últimos años de su existencia en Inglaterra, Malatesta se vio sometido a una estrecha vigilancia de la policía inglesa, particularmente después del asesinato del rey Umberto, en 1900, a manos de un miembro del grupo anarquista de Paterson (Nueva Jersey); una acción que significó una propaganda universal y cuyo autor era un hombre de treinta años, casado y feliz, pero a quien impulsaba un frío y fanático rencor. Malatesta también se vio envuelto, debido a las continuas sospechas de la policía inglesa, en uno de los más sensacionales episodios de la Inglaterra eduardina: los asesinatos que se cometieron en Houndsditch y el «asedio de la calle Sidney».

El 16 de diciembre de 1910, se pidió la urgente presencia de la policía desde una joyería del sector de Houndsditch, en el East End de Londres. Unos ladrones habían intentado saquear la joyería valiéndose para entrar en ella de un túnel que habían excavado desde una casa deshabitada y fronteriza a la joyería. La policía fue acogida con algunos disparos, muriendo tres agentes; los ladrones consiguieron huir, si bien uno de ellos iba herido por los disparos de la policía, llevándoselo sus compañeros al domicilio de una joven que regularmente asistía a las reuniones de los grupos anarquistas del East End, donde falleció. La joven fue detenida, pero no facilitó ninguna información importante, pues según parece no tenía un conocimiento cabal de la identidad de los delincuentes, a los que sólo conocía por los nombres de Peter el Pintor, y Fritz. Entre los muebles que había en su casa descubrieron un depósito de oxígeno y una lámpara de soldar, y encontraron una tarjeta con el nombre y la dirección de Malatesta. He aquí lo que, por lo visto, había sucedido: meses antes había llegado a Londres un letón que, según dijo, se llamaba Muronzev, y se dirigió a los anarquistas del East End para que le ayudaran a encontrar empleo, y ellos lo enviaron a Malatesta, el cual entonces se ganaba la vida trabajando de mecánico; Malatesta le dio una tarjeta en la que lo recomendaba a un taller para que proporcionaran a Muronzev un puesto de mecánico, aunque, en lugar de ese oficio, tenía el de ladrón. Después de lo ocurrido, Malatesta fue inmediatamente detenido, y aunque no tardó en reconocer su inocencia, el episodio bastó para que los periódicos sensacionalistas publicaran una serie de relatos sobre peligrosos delincuentes extranjeros de filiación anarquista residentes en Londres. Pero el *affaire* Houndsditch tuvo un epílogo más dramático todavía. Los asesinos de los agentes se fortificaron en una casa de la calle Sydney, del barrio de Stepney, y sólo después de la intervención de tropas regulares y de la supervisión personal que de esas fuerzas llevó a cabo Winston Churchill, ministro del Interior, los dos asaltantes que quedaban cayeron victimas del cerco.

Aunque todo lo ocurrido se hubiera debido dar por terminado —como aconteció en los Estados Unidos después de la bomba arrojada en Chicago y del asesinato del presidente McKinley—, lo cierto es que el episodio no sirvió más que para reafirmar

la inocencia de los grupos anarquistas de Londres. El intento de expulsar a Malatesta del país, llevado a efecto años después del incidente relatado, no dio resultado alguno, y en cuanto a los restantes anarquistas, no se tomaron medidas de ningún tipo contra ellos. Rudolf Rocker[288] —anarquista alemán que, a pesar de no ser judío, dedicó muchos años a una labor de asistencia social entre los miembros de esta raza, quienes por un salario de miseria trabajaban en la trastienda de los sastres del East End— evoca el aluvión de periodistas que lo asediaron después del episodio de la calle Sidney, relatando la reacción de unos de ellos, de Philip Gibas, quien escribió en *Graphic*: «Heme allí, pues; yo, un inglés solitario, sentado entre aquellos anarquistas extranjeros durante más de una hora, en el transcurso de la cual nada de particular ocurrió, aparte de amistosos saludos, apretones de manos, conversación a media voz y en un idioma extranjero… Nada me ocurrió, por lo que ahora me río de los temores que me invadían. Aquellos anarquistas extranjeros parecían tan asustadizos como conejos, y estoy convencido de que ninguno llevaba un revolver encima. Y, sin embargo, al recordar las palabras que oí, tengo la absoluta seguridad de que esta ANARQUÍA intelectual, de que esta filosofía de la revolución, es más peligrosa que las pistolas y que la nitroglicerina, pues lo que se ventila en ese local anarquista del East End son ideas».[289] Bien; por lo menos un revolucionario se alegró del éxito inicial de la acción emprendida por Peter el Pintor y se su significado para la causa anarquista. Como escribió Benito Mussolini, Peter y sus camaradas eran «anarquistas… en el sentido clásico de la palabra. Hartos de la dura labor, tuvieron el valor de proclamarlo de una vez para siempre, pues el trabajo físico embrutece y degrada al hombre; hartos también de la propiedad privada, que rubrica las diferencias que separan a un hombre de otro; hartos de la existencia, y, por encima de todo, tanto como hartos, acusadores y destructores de la sociedad».[290]

Malatesta llevo a cabo otra tentativa de crear en Italia una verdadera atmósfera revolucionaria, atmósfera a la que Mussolini, desde su puesto de columnista y agitador socialista radical no exento de cierta simpatía por los métodos anarquistas, contribuyó también. En 1913, Malatesta regresó a Ancona, tomando parte activa en la campaña anticlerical y antiparlamentaria que los medios anarquistas habían desatado. Fue entonces cuando, en el transcurso de la célebre «semana roja» del mes de junio de 1914, se desataron en la Italia del centro una serie de demostraciones antigubernamentales que cuajaron en una auténtica huelga general. Los anarquistas trataron de convertirla en una insurrección, como prescribían sus postulados. Malatesta recordaba que después de que la policía de Ancona matara a dos jóvenes, «la huelga de los tranviarios paralizó el tránsito, las tiendas permanecían cerradas y la huelga general fue un hecho, sin necesidad de discutirla ni de proclamarla. En los días que siguieron, Ancona se vio envuelta en un clima de rebelión política. Los arsenales fueron saqueados y los depósitos de cereales confiscados, estableciéndose

un rudimento de organización que permitió atender las necesidades más urgentes. La ciudad rebosaba de soldados, en el puerto se hallaban anclados buques de guerra, las autoridades movilizaron fuertes contingentes de vigilancia, pero no ordenaron represión alguna, probablemente por no tener demasiada confianza en la obediencia de los soldados y en las fuerzas de la marina. Ni que decir tiene que soldados y marinos confraternizaban con el pueblo; las mujeres, las incomparables mujeres de Ancona abrazaban a los soldados, les ofrecían vino y cigarrillos y los impulsaban a mezclarse con el pueblo…».[291] A pesar de la amplitud que fue cobrando el movimiento y de que no sólo los anarquistas, sino también otros grupos, como el de los socialistas y el de los republicanos liberales, estaban decididos a rebelarse abiertamente, la Confederación General del Trabajo, que controlaba la mayor parte de los sindicatos, exigió la terminación de la huelga, y todo se vino abajo en un abrir y cerrar de ojos. Aquello demostraba palpablemente el escaso control que los anarquistas ejercían en el ámbito laboral, por lo menos en Italia, y lo muy lejanas que las realidades del siglo XX parecían estar de los sueños revolucionarios que Malatesta albergó en su juventud.

Malatesta regresó a Londres con la cabeza gacha. Se enzarzó luego en una polémica con Kropotkin a consecuencia del apoyo que el escritor ruso prestaba a uno de los bandos de la primera gran guerra, convirtiéndose Malatesta en el portavoz de la conciencia anarquista, siempre fiel a sus viejos postulados, como demuestra el solo título de uno de los artículos que escribió en Inglaterra en 1914: «*Los anarquistas han olvidado sus principios*». Al terminar la guerra, a fines de 1919, Malatesta regresó a Italia, donde con el mismo entusiasmo de siempre denunció el general malestar social, político e industrial de aquellos días, situación que culminó con la marcha de Mussolini sobre Roma. En cuanto a Malatesta, a pesar de su prestigio revolucionario, de su reputación de hombre incorruptible y de su cálida humanidad, poco podía influir en el curso de los acontecimientos. Por principio, se negó a secundar nada que supiera actividades políticas y parlamentarias; al propio tiempo, le asaltaron graves dudas sobre la posibilidad de utilizar los sindicatos como medio de llevar a cabo la revolución, pues entendía que exigían una disciplinada organización; pero lo que más repugnaba a sus principios anarquistas era la existencia en su seno de cargos permanentes. Tras algunas dificultades con el gobierno, y también con los franceses —que se negaban a darle autorización para atravesar el país, alegando su expulsión de cuarenta años antes por delitos políticos—, Malatesta regresó triunfalmente a Italia. (Se dice que los marineros de Genova abandonaron momentáneamente el trabajo y que las sirenas de los buques sonaron en su honor). Los últimos años de su vida los pasó Malatesta en el anonimato, desengañado, aunque ni su ánimo ni su espíritu lo abandonaron nunca.

En 1921, el gobierno italiano encarceló a Malatesta y a sus compañeros, quienes

declararon la huelga del hambre, ante lo que se retrasaba el juicio. Sólo dos meses antes de que los fascistas se hicieran cargo del poder fue puesto en libertad. En realidad, éstos no molestaron al anciano —Malatesta rondaba ya los setenta años—, por lo que pudo vivir con tranquilidad en Roma, ganándose la vida con un trabajo manual, como siempre había hecho, hasta el punto de que los burgueses romanos se quedaron muy sorprendidos al saber que aquel pequeño, amable y viejo electricista que trabajaba para ellos era nada menos que el terrible Malatesta. La muerte le llegó en 1932, frustradas sus esperanzas de que los anarquistas pudieran servir a Italia como conductores del movimiento revolucionario para encauzarlo hacia metas auténticamente anarquistas. Al morir Malatesta, el Estado italiano era un adversario más fuerte de lo que nunca había sido.

Otro motivo de tristeza radicaba en la circunstancia de que, al igual que aconteció en 1789, 1848 y 1871, la Revolución Rusa no fue para los anarquistas más que decepción y pesar. He aquí consumada otra revolución, y he aquí cómo también ésta se había malogrado: entonces, la verdadera revolución estaba todavía por hacer. Malatesta no abrigó nunca la menor ilusión respecto a lo que estaba sucediendo en Rusia; su epitafio sobre Lenin constituye un exponente que resume perfectamente su sentir: «Lenin ha muerto. Podemos sentir por él esta clase de máxima admiración que los hombres de temple, incluso cuando fracasan, y aun cuando se les maldice, despiertan en las multitudes; hombres que lograron dejar en la Historia una profunda huella; hombres como Alejandro Magno, Julio César, Loyola, Cromwell, Robespierre y Napoleón. Pero aun reconociendo su buena intención, sus procedimientos fueron los de un tirano que aplastó la revolución rusa. Por esto nosotros, que no pudimos admirarle en vida, tampoco nos unimos al duelo que acompaña a su muerte. Lenin ha muerto. ¡Viva la libertad!».[292]

Si Malatesta se desilusionó ante el giro de los acontecimientos de Rusia, a otros representantes de su generación les afectó todavía más, principalmente, y como es lógico, a Kropotkin, quien durante toda su vida había creído y luchado por la implantación en Rusia de la revolución. Al estallar en 1917, le faltó tiempo para tratar de inyectarle todos sus postulados y sus teorías: «Lo que se nos reprochaba como una utopía de irrealizable tono se ha consumado sin un solo fallo. El 2 de marzo, aquellas organizaciones surgidas libremente durante la guerra, con el fin de hacerse cargo de los heridos, facilitar medicamentos y la distribución de víveres, sustituyeron a la antigua caterva de funcionarios, policías, etc. Han sido abiertas las puertas de las prisiones, se ha declarado abolido el antiguo gobierno y, lo que es más, los miembros de la policía han sido desarmados, lo mismo los de abajo que los jerárquicos, y han sido expulsados finalmente del país».[293] Cuando Kropotkin regresó a Rusia, después de más de cuarenta años de exilio, en el verano de 1917, su desencanto tuvo que ser inmenso. Su misma posición resultaba bastante ambigua, pues su defensa de la guerra

le había enajenado el apoyo de la mayoría de los revolucionarios de izquierda, a la vez que su oposición al gobierno como organismo político, hizo casi imposible toda colaboración con los moderados miembros del Gobierno Provisional. Cierto que su posición personal era firme y que se le recibió con grandes demostraciones de júbilo, pero dejando a un lado sus convicciones políticas, no es menos cierto que su salud le impidió desempeñar un papel más activo. Tras la Revolución de Octubre, se entregó, cada vez en mayor medida, a la tarea de escribir, y en general pudo llevar una vida sosegada, con periódicas visitas de anarquistas y amigos llegados del extranjero, como Emma Goldman y Alejandro Berkman y la socialista británica Margaret Bondfiel. Después de la revolución bolchevique, las diferencias que por su actitud durante la guerra le distanciaban de los anarquistas rusos fueron relegadas al olvido; sin embargo, aunque mantuvo contacto con algunos, no consiguió tomar parte activa en el movimiento ni pudo impedir su eliminación por los comunistas triunfantes.

Personalmente, Kropotkin no se vio en dificultades con los nuevos poderes, pero no vaciló en atacar a Lenin, con quien tuvo una entrevista en los términos más duros. Cuando los bolcheviques cogieron en calidad de rehenes a soldados del ejército contrarrevolucionario de Wrangel, Kropotkin escribió a Lenin: «No puedo comprender como nadie de los que te rodean no te hayan dicho que decisiones de este género evocan los oscuros tiempos de la Edad Media y los días de las Cruzadas. Vladimir Ilyich, tus actos resultan muy poco dignos de las ideas que según dices sostienes… ¿Qué futuro se le ofrece al comunismo cuando uno de sus más destacados defensores atenta de tal modo contra todo sentimiento honesto?»[294] Mientras Kropotkin, sin perder su innato optimismo, trazaba a sus visitantes extranjeros un fiel retrato de la situación, los últimos meses de su vida (murió en febrero de 1921) estuvieron llenos de dudas y de ansiedades. He aquí lo que decía en uno de los escritos que redactó a la impotencia de toda una generación de revolucionarios:

«Observo como la revolución sigue su cauce, en la dirección que menos resistencia ofrece y sin prestar la menor atención a nuestros esfuerzos. Veamos cuál es la situación en que se encuentra la Revolución Rusa; entregada a la comisión de horrores, está llevando a la ruina a todo el país y aniquila con demencia incontenible vidas y más vidas. He aquí por qué es una revolución y no un pacífico progreso: porque destruye sin reparar en lo que aniquila ni en el rumbo que sigue.

»Por el momento carecemos de fuerza para encauzar los hechos por otro conducto hasta que sean los mismos acontecimientos lo que obligue a enmendar el camino. Tiene forzosamente que ocurrir así… Por lo tanto, lo único que por el momento podemos hacer es utilizar nuestras energías para frenar esta furia y facilitar la reacción subsiguiente. ¿Pero en qué han de consistir nuestros esfuerzos?

»¿Hacer que las pasiones se inclinen en favor de uno u otro bando? ¿Quiénes están dispuestos a escucharnos? Incluso en el supuesto de que existan en el país

gentes dispuestas a asumir este papel, no ha llegado todavía el momento de su intervención; ninguno de los dos lados está dispuesto a escucharlas. Una cosa es cierta: debemos reclutar gente capaz de realizar un trabajo constructivo en cada uno de los lugares donde la revolución se haya malogrado».[295]

La experiencia sufrida por los anarquistas rusos en la revolución de su país justificaba el pesimismo de Kropotkin, poniendo claramente de relieve que las posibilidades de una revolución al estilo anarquista en Europa eran más remotas que nunca. En un principio pareció que la situación de Rusia presentaba excelentes oportunidades para poner en práctica las enseñanzas de Bakunin, con más éxito incluso del que, por ejemplo, pudieran haber tenido en Italia con ocasión de los malhadados levantamientos que se verificaron en Bolonia y en el sur del país hacia los años setenta del siglo XIX. En efecto, en 1917 se produjo un virtual resquebrajamiento de la autoridad del Estado; los campesinos y obreros soviéticos habían puesto —y podía fundadamente creerse que continuarían haciéndolo— las bases de las comunas anarquistas; por todo el país surgían espontáneamente los brotes de actividades revolucionarias, aunque de un modo indirecto, y se notaba un instintivo anhelo de reforma social. Actuaban en Rusia diversos grupos anarquistas, no obstante el que sus actividades fueran estrictamente clandestinas; en cualquier caso, comparados con los restantes partidos de izquierda, los socialrevolucionarios y las dos facciones de los socialdemócratas, los mencheviques y los bolcheviques, representaban una reducida minoría. Los anarquistas estaban, además, divididos; los había anarcosindicalistas, es decir, el grupo que confiaba en la acción de los sindicatos obreros, los cuales terminarían por adueñarse de las fábricas, y aquellos otros, comunistas-anarquistas discípulos de Kropotkin, que creían en el acceso a la revolución social por medio del establecimiento de comunas locales que formarían parte de una federación conjunta. Como siempre, quedaba un reducido núcleo de anarquistas individualistas, ajenos a todo lo que no fuera una forma espontánea de asociación enteramente libre. En fin, los había partidarios de Tolstoi, opuestos al uso de la violencia y que, como ya dijimos en su momento, se negaban por principio a terminar con las pulgas que se arrancaban en la barba, por decirlo de un modo gráfico.

En el curso del verano de 1917 estos varios y heterogéneos grupos trataron de intensificar su propaganda y su influencia. La Federación de Grupos Anarquistas de Moscú empezó a publicar un diario: en Petrogrado, la Agrupación para la Propaganda Anarcosindicalista, regida por un grupo de anarquistas que encabezaba Volin, quien acababa de volver se su exilio neoyorquino, publicaba semanalmente su *Golos Truda* (La Voz del Trabajo); en Ucrania, la Confederación de Organizaciones Anarquistas tomó el nombre *Nabat* (toque a rebato) del periódico que editaba. Lo que unía a todos estos grupos era la necesidad de engrosar la corriente revolucionaria para, como

enseñó Bakunin, tratar, con su ejemplo revolucionario, de encauzarla por la línea del anarquismo. Como declaraba el *Golos Truda* en los días críticos que precedieron a la toma del poder por los bolcheviques: «Si la masa del pueblo entra en acción, entonces nosotros, como anarquistas que somos, participaremos con todas nuestras energías. No podemos perder contacto con las masas revolucionarias, aunque no sigan nuestro curso ni presten oídos a nuestra llamada; incluso aunque preveamos la derrota del movimiento. No olvidemos que siempre resulta imposible pronosticar el rumbo o el resultado de un movimiento de masas. Por consiguiente, consideramos nuestro deber tomar parte en ese movimiento, tratando de comunicarle *nuestro* mensaje, *nuestras* ideas y *nuestras* verdades».[296]

Determinados como estaban a no corromper la revolución recurriendo a métodos que pudieran parecerles favorables al restablecimiento de un orden parecido al anterior, los anarquistas llegaron al extremo de mostrarse contrarios al lema «Todo el poder para los soviets», puesto que no transigían con el concepto mismo de poder. Fue precisamente este desprecio por el poder lo que les impidió sacar mayor partido de la situación, con lo cual ellos mismos facilitaron el que en el que en el transcurso de los tres años siguientes los bolcheviques consumaran la destrucción completa del movimiento anarquista ruso. Si, ocasionalmente, acontecía que los anarquistas gozaban de ascendiente en determinada factoría para persuadir a los obreros de que se hicieran cargo de la dirección y de que la administraran conforme a los postulados anarquistas, los dirigentes bolcheviques locales no tardaron en obligar al cierra de la factoría. Cuando un anarquista prominente deseaba pronunciar una conferencia o celebrar una reunión, se encontraba con que los bolcheviques que estaban al frente del soviet local se oponían, alegando la imposibilidad de conseguir un local adecuado. Ya Lenin le observó a Alejandro Berkman que «en el actual momento de desarrolló, la libertad es un lujo que no podemos permitirnos».[297]

No obstante, algunas veces Lenin se encontró en situaciones demasiado apuradas para ejercer este control sobre los anarquistas, teniendo que tolerar provisionalmente sus actividades cuando consideraba que combatían a un enemigo común. Así, en Ucrania un ejército guerrillero mandado por anarquistas pudo sobrevivir por espacio de más de dos años. Se debió en gran parte a la acción de Néstor Majno, un valeroso revolucionario que salió de presidio en 1917, después de nueve años de reclusión, acusado del asesinato de un policía.[298] Majno, hijo de unos humildes padres campesinos, nació en el año 1889; trabajó primero en una fundición local, y después de la revolución de 1905 se convirtió al anarquismo. Mientras estuvo en prisión fue asimilando los ideales de un teórico anarquista autodidacta llamado Archinov. Al recobrar la libertad, volvió a su tierra, en el sur de Ucrania, logrando con su fuerte personalidad fundar una organización anarquista que a los campesinos les pareció que satisfacía sus aspiraciones: la propiedad inmediata de las tierras que cultivaban, lo

que pusieron en práctica en septiembre de 1917. El soviet local vio con malos ojos la influencia de Majno después de la Revolución de Octubre, pero no hizo nada para atajar sus actividades, incluso cuando, de conformidad con los más sanos postulados anarquistas, negoció el intercambio directo de los cereales de los campesinos por los artículos textiles que aportaban los obreros anarquistas de una fábrica moscovita. En el área que servía de marco a sus iniciativas, Majno hizo buen uso de la estrategia anarquista de trabajar en pro de la revolución con otros hombres y grupos, especialmente los socialrevolucionarios radicales, luchando a su lado contra el ejército blanco y esparciendo simultáneamente las ideas, los métodos y las influencias de la doctrina anarquista.

El tratado de Brest-Litovsk, firmado en marzo de 1918, por el cual el gobierno bolchevique pactó la paz con Alemania (ante la indignación de los socialrevolucionarios y los anarquistas, que tenían la esperanza de combinar una prolongada acción guerrillera con la revolución social), dio a los alemanes y austriacos el control de Ucrania. El avance de sus tropas ahuyentó de la región a las distintas guerrillas que allí actuaban, poniendo un momentáneo fin a la actividad de Majno, quien entonces emprendió por propia iniciativa un viaje a través de Rusia, sufriendo su mayor desengaño al comprobar que con la instauración del poder bolchevique la mayor parte de las agrupaciones anarquistas se habían disuelto y no pocos de sus militantes estaban en la cárcel o ausentes, desconociéndose su parentesco. Visitó también a Kropotkin, recibiendo del viejo profeta consideraciones valiosas: «Uno no debe olvidar, mi querido camarada, que nuestra causa no admite sentimentalismos, sino sólo concentración y firmeza en el camino que conduce a la meta que ha de conquistarlo todo».[299] Majno se las ingenió para entrevistarse con Lenin y hablar con él sobre las condiciones que imperaban en Ucrania; la reacción del dirigente dejó a Majno sorprendido y dolido. Lenin no hizo concesiones a sus creencias anarquistas, pero parece que le llamaron la atención el temple y la energía de Majno, lo que seguramente le llevó a considerar que tan vigoroso y joven revolucionario estaría mejor en su región natal, hostigamiento a los alemanes, que no en Moscú en forzada inactividad, y esperando los acontecimientos. De conformidad con este plan y con la ayuda de las autoridades bolcheviques, Majno logró volver a Ucrania, donde se dedicó a la organización de una guerrilla, con la que se lanzó a la lucha. Su agrupación recibió el nombre de Ejército Rebelde de Ucrania, y se dedicó a hostigar indistintamente al ejército de ocupación germano-austriaco y al gobierno títere que éste había establecido en la provincia. No todos sus seguidores eran anarquistas, y se vio obligado a intervenir para contener el violento antisemitismo del campesinado, quien veía en el judío una especie de víctima propiciadora y en el prestamista o usurero israelita un símbolo del orden que ahora trataban de derrocar. Contrariamente a los bolcheviques, Majno declaró que su ejército permanecería

«invariablemente fiel a la revolución de los campesinos y obreros, pero no a los instrumentos de violencia que son sus comisarías y checas».[300] De una vez para siempre advirtió que su ejército luchaba por la causa anarquista, simbolizada en la bandera negra que enarbolaban.

Majno no tardó en verse frente a los problemas que en la práctica solían asaltar al anarquismo, y, del mismo modo que harían los anarquistas españoles diecinueve años después en el curso de la guerra civil, se vio obligado a aceptar ciertos compromisos. Uno de los principales puntos de controversia era el de dilucidar si el ejército tenía que estar integrado por elementos voluntarios o sí los soldados tenían que ser, en toda el área dominada por él, llamados a filas. Majno optó por la recluta, en parte debido a que los campesinos temían menos las represalias del enemigo si alegaban que se les había obligado a alistarse. Era en el campo donde Majno se sentía más a sus anchas —su aspecto y sus maneras continuaban siendo los de un campesino—, y el problema de organizar la situación en las ciudades le resultaba más difícil de resolver. Así, cuando los ferroviarios de Alexandrovsk se quejaron de que no habían recibido sus pagas, les aconsejo —en el mejor estilo godwiniano— que trataran de llegar a un acuerdo equitativo con los usuarios del ferrocarril. En el congreso de campesinos, obreros y elementos rebeldes que se celebró en octubre de 1919, un campesino planteó una cuestión con la que siempre había tropezado la organización social anarquista: «Si el puente que una a dos de nuestros pueblos se rompe, ¿quién debe repararlo? Si ninguno de ellos quiere hacerlo, nos quedaremos sin puente y nos veremos en la imposibilidad de bajar a la ciudad».[301]

De todos modos, los panaderos de Alexandrovsk idearon un plan para atender el suministro de pan a la población, mientras se ponían en práctica algunos principios anarquistas en las zonas dominadas por Majno. Sobre el modelo de lo realizado por Ferrer en España a título experimental, se esbozó un programa educativo anarquista.[302] Quedó instaurada la libertad de prensa, aunque no la libertad de organización política, dado que este término era contrario a los postulados anarquistas. Al mismo tiempo se sentaron las bases de la justicia anarquista. «Respecto a la necesidad de organizar un aparato administrativo judicial consideramos, como principio inalienable, que cualquier tribunal fijo, engranaje judicial o codificación precisa de las leyes, constituyen un atentado contra los derechos de la comunidad a la autodefensa… La verdadera justicia no admite una estructuración de índole administrativa, sino que debe emanar como un acto libremente producido por la comunidad… Ha de ser la propia fuerza vital de la población local la que tutele el respeto a la ley y al orden, sin que tenga que dejarse nunca en manos de un cuerpo policíaco especializado».[303] Como se vio en la guerra civil española, era éste un criterio que admitía una aplicación a la ligera, como justificación de procedimientos sumarísimos y de terror arbitrario.

Parece ser que, dentro de las limitaciones impuestas por la guerra de guerrillas, Majno hizo cuanto pudo para aplicar la línea de pensamiento anarquista en la zona por él controlada. A la requisa de las tierras, en septiembre de 1917, siguió el establecimiento de comunas agrícolas. En una alejada región, dividida del resto del mundo por la guerra y presidida por una organización económica que de todos modos resultaba un tanto primitiva, parecía que los campesinos estaban satisfechos con un sistema de producción y cambio concebido en términos más o menos anarquistas. Al mismo tiempo que se ponía en práctica ese sistema, Majno, sin abandonar la dirección de sus tropas, decidió transferir al congreso conjunto de campesinos, obreros e insurrectos, que debía reunirse periódicamente, la autoridad suprema.

Pero su tarea era, necesariamente y en los aspectos más importantes, de índole militar. Durante el verano de 1918 hostigó mediante una serie de escaramuzas a las tropas alemanas y austriacas, y cuando éstas tuvieron que emprender la retirada en virtud del armisticio firmado en el sector occidental, Majno aprovechó la oportunidad para apoderarse de sus provisiones y pertrechos. Las relaciones con los bolcheviques fueron, en los meses siguientes, relativamente amistosas. Estaba dispuesto a guerrear sin cuartel contra todos los enemigos de la revolución, fueran alemanes o generales del ejército blanco, sin que opusiera inconveniente alguno a la colaboración de los bolcheviques. Pero el llamamiento al anarquismo que Majno hizo a los campesinos que militaban en su ejército bastó para despertar el recelo de los bolcheviques. La invitación formulada a los soldados de los contingentes bolcheviques para que asistieran a los congresos anarquistas, también promovió el rencor de los jefes bolcheviques, quienes nunca olvidaron su actuación. En la primavera de 1919 llegaron a la conclusión de que Majno ya no era un aliado, pero asediados por todos lados, poco era lo que podían hacer frente a un ejército que contaba con quince mil hombres. Entretanto, Majno continuó dirigiendo la campaña con considerable éxito, pero también con la mayor brutalidad. Sus hábitos personales —bebía considerablemente y sus aventuras mujeriegas corrían de boca en boca— y el sacrificio de ciertos postulados anarquistas en aras de inevitables compromisos empezaron a preocupar a algunos de sus seguidores del grupo *Nabat*; así que, en 1920, dijeron: «Aunque posee cualidades revolucionarias altamente estimables, pertenece, por desgracia, a esta clase de individuos que no siempre saben sacrificar sus caprichos personales al progreso de la causa».[304] Volin, pseudónimo del intelectual anarquista autor de la más completa información de la suerte que corrieron los anarquistas en el curso de la Revolución Rusa, alude con un matiz de reproche a Majno: «Carecía de cultura teórica o político-histórica, y esto le impidió llegar a generalizaciones y deducciones de todo punto necesarias».[305]

De todos modos, el hecho de que Majno lograra levantar un ejército y dirigir una campaña era, hasta entonces, un caso único en los anales del anarquismo, sólo

equiparable a los triunfos obtenidos por los anarquistas españoles en 1936-37. La liquidación de las tropas de Majno por los bolcheviques supuso, en consecuencia, un fuerte golpe para la causa anarquista. En el otoño de 1920, el Ejército Rojo había fortalecido su poderío en el sur lo suficiente como para pasarse sin su ayuda. En efecto, en noviembre se ordenó a todas las unidades de insurgentes que se encuadraran en el Ejército Rojo. Majno pudo resistir aquel invierno, pero en agosto de 1921, el apoyo del campesinado, del que se había apoderado el terror, se fue debilitando, teniendo que buscar la salvación en el exilio. Murió en París en 1935, en la pobreza, el anonimato y la amargura.

Si Majno, en la confusión que acompañó a la guerra civil, logró mantener su independencia hasta el verano de 1921, hubo otras organizaciones anarquistas que tuvieron una vida más efímera. En una o dos ocasiones los anarquistas trataron de llevar a efecto actos de terrorismo contra los bolcheviques, como cuando colocaron una bomba en el cuartel general del Partido Comunista en Moscú, en septiembre de 1919, lo que sirvió a los comunistas para llamar despectivamente anarquista a cualquiera que se atrevía a desafiar su dominio. En el mes de abril de 1918 el Ejército Rojo y la policía secreta realizaron una incursión por todos los centros anarquistas de la capital, deteniendo a varios centenares de militantes con el pretexto de la queja presentada por Raymond Robbins, representante de la Cruz Roja norteamericana, según la cual los anarquistas le habían quitado su vehículo. A esta denuncia se añadió la acusación de que los anarquistas detenidos eran delincuentes comunes y que «las actividades delictivas de bandas armadas de desvalijadores y ladrones contrarrevolucionarios las encubrían aireando la bandera negra de la ANARQUÍA». Era una acusación con la que los anarquistas de todo el mundo estaban ya familiarizados. Y como hemos tenido ocasión de ver, nunca faltaban aquellos individuos incrustados en el movimiento y cuyos actos de protesta social más bien parecían obra de vulgares maleantes. Por espacio de dos años, los bolcheviques trataron de mantener la ficción de que en la cárcel sólo había delincuentes, y que, como Lenin aseguró a Emma Goldman, «los anarquistas de ideas no están encarcelados».[306]

Emma Goldman y Alexander Berkman llegaron a Rusia a fines de 1919, tras su expulsión de los Estados Unidos. Los dos eran figuras destacadas del movimiento anarquista internacional por lo que el país del que sus familias habían emigrado les dispenso una calurosa acogida. Emma Goldman, que contaba entonces cincuenta años, no había perdido nada de su fe, su valentía y su fogosidad oratoria. Durante más de treinta años fue defensora del anarquismo y practicante del amor libre. También pronuncio un sinnúmero de conferencias en toda la geografía de Estados Unidos sobre temas que iban desde Ibsen hasta el control de la natalidad, al mismo tiempo que dirigía un periódico anarquista titulado *Madre Tierra*, por lo que tuvo que

afrontar numerosas dificultades con las autoridades, especialmente por su defensa del atentado de Berkman contra Frick y por su campaña en favor de Czogolcz, el asesino del presidente McKinley; igualmente por su abierta defensa de la contraconcepción y franca discusión de temas como el de la homosexualidad. Emma Goldman había sufrido prisión varias veces, y al término de la condena que se le impuso por su campaña contra la recluta obligatoria durante la guerra, se decretó su deportación del país. Era una mujer de absoluta sinceridad, cordial en el trato y muy cultivada, y, como Kropotkin, se había ganado la amistad y el respeto de gentes que no comulgaban con el anarquismo, pero a las que impresionaba el incansable denuedo con el que defendía la libertad en todos sus aspectos (su autobiografía, *Viviendo mi vida*, aunque con frecuencia demasiado prolija, proporciona un cuadro inolvidable del mundo anarquista y merece ser considerada lo mismo que las *Memorias de un Revolucionario* de Kropotkin, como una de las obras clásicas de la vida anarquista).

Berkman, su amigo y colaborador de confianza (aunque a estas alturas su asociación fuera estrictamente profesional), carecía del calor y la exuberante humanidad de Emma, aun cuando su pasión por la causa anarquista y su amor a la verdad y la justicia fueran igualmente intensos. Después de su frustrado intento de asesinar a Frick, cumplió una condena de catorce años, pero tan pronto salió de la prisión volvió a sus actividades como agitador, sin importarle la pública hostilidad de que era objeto y la vigilancia a que le tenía sometido la policía. En 1916, mientras se celebraba un desfile en San Francisco, estalló una bomba. Cuando el hecho llegó a conocimiento de Berkman y de Emma Goldman, ésta exclamó: «Espero que no carguen la culpa de esto a los anarquistas», y como su secretaria le pregunta: «¿Por qué han de hacerlo?», Berkman contestó que siempre ocurría así.[307] Dos dirigentes sindicales fueron detenidos, Tomás Mooney y Warren K. Billings, y la policía hizo cuanto estuvo a su alcance, aunque sin resultados, para complicar a Berkman en el atentado. Un tribunal californiano sentenció a Mooney y a Billings a la pena capital, pero les fue conmutada al llegarse a la sospecha de un posible amaño en el juicio y después de la campaña de agitación desatada por Berkman, que recibió una inesperada y eficaz ayuda cuando el gobierno bolchevique amenazó con la detención del representante diplomático de los Estados Unidos en Rusia si Mooney y Billings eran ejecutados. Si bien la policía no pudo complicar en el caso Mooney-Billings a Berkman, sí le fue fácil, en el clima de tensión inherente al estado de guerra en que vivían los Estados Unidos, acusarle de promover agitaciones contra el alistamiento forzoso. A pesar de la excelente defensa de Berkman hizo de sí en el proceso y juicio que se le siguió, sentándose en el banquillo con Emma Goldman, fue encarcelado, puesto luego en libertad y expulsado seguidamente del país. En espera del momento de abandonar los Estados Unidos, llegó a sus oídos la noticia de la muerte de Frick, el hombre al que trató de asesinar un cuarto de siglo antes. «Deportado por orden de

Dios», fue el comentario de Berkman.

Emma Goldman y Alexander Berkman llegaron a Rusia como huéspedes de honor, y aunque tenían ya ciertas dudas respecto a determinadas actividades de los bolcheviques, estaban, como Kropotkin, al lado de la Revolución. No obstante, a medida que fue transcurriendo el tiempo aumentaban su disgusto y su desengaño, no tardando en convertirse en objeto de sospechas por parte de la policía secreta. Después de su negativa a traducir la obra *Estado y Revolución*, de Lenin, porque no compartían sus opiniones, Berkman experimentó un cambio en su situación personal. Ambos se sintieron también afectados por la detención de muchos anarquistas, la eliminación de los insurrectos que mandaba Majno y la negativa del gobierno a poner en libertad a cierto número de anarquistas para que no pudieran asistir a las exequias de Kropotkin, en 1921, la última vez que la bandera negra anarquista ondeó por las calles de Moscú.

Dos semanas después de este acto de póstumo homenaje a Kropotkin, los marineros de la base naval de Kronstadt se rebelaron contra el gobierno bolchevique. Aunque en 1917 el anarquismo tenía sus prosélitos entre los marineros de Kronstadt, hoy parece que la insurrección de 1921[308] se debió no a la instigación directa de los anarquistas, sino más bien al estado de opinión de aquellos revolucionarios que veían frustradas sus esperanzas en la instauración de lo que según ellos debía ser el soviet puro, en su forma primitiva y original, opuesta a la idea de la dictadura bolchevique. No obstante, el programa lanzado por los insurgentes contenía un punto en el que eludía a la «libertad de expresión y de prensa para las campesinos, los anarquistas y los partidos socialistas de izquierda»; designar al levantamiento como de cuño anarquista era, sin la menor duda, el mejor expediente para desautorizarlo. Tras la muerte de Kropotkin y la negativa de Lenin de liberar a los prisioneros anarquistas, la brutal represión de la revuelta de Kronstadt supuso un duro y amargo golpe para los anarquistas procedentes de países extranjeros que se encontraban en Rusia, a pesar de no ser sus objetivos específicamente anarquistas. Es cierto que en el verano de 1921, después de una huelga de hambre llevada a cabo por cierto número de anarquistas en las cárceles, algunos fueron puestos en libertad para impresionar favorablemente a los asistentes a la Conferencia Internacional de Sindicatos Rojos, pero fue la última de las concesiones. Con la disolución del ejército de Majno, el cada vez más inflexible rigor del gobierno hacia los elementos de la oposición, y la detención y persecución de que los anarquistas fueron objeto, terminó con la actividad del movimiento en Rusia. La jactancia de Trotsky de que «por fin, el gobierno soviético, con su férrea mano, se ha librado del anarquismo»,[309] estaba justificada.

A fines de 1921, Emma Goldman y Alexander Berkman resolvieron abandonar el país. Berkman había escrito en su diario: «Los días transcurren grises; uno a uno se han ido extinguiendo los restos de esperanza que quedaban. El terror y el despotismo

han sofocado la vida que nació en Octubre. Se ha abjurado de los principios proclamados en los días de la Revolución y sus ideales han quedado anegados en la sangre del pueblo. El soplo vital del Ayer está llevando a la muerte a millones de gentes y la sombra del Hoy se cierne como un paño mortuorio sobre el país. La dictadura pisotea implacablemente a las masas. La Revolución ha muerto y su espíritu clama en el desierto… He decidido irme de Rusia».[310] Exiliados de Rusia y exiliados de América, Berkman y Emma Goldman se dirigieron a Alemania y después a Francia, no sin tener que vencer las considerables dificultades con que solían tropezar los anarquistas para obtener pasaportes, visados y permisos de residencia, y lo que fue todavía peor: cuando publicaron sus respectivos escritos criticando a los bolcheviques, se vieron abandonados por muchos de sus amigos y asociados de izquierdas, quienes no admitían censuras respecto a la Revolución Rusa. Ciertamente, hacía falta mucho valor para admitir el fracaso de otra revolución, y el ideal de una sociedad anarquista parecía ahora más lejano que nunca.

Alexander Berkman continuó escribiendo y trabajando en pro de la causa anarquista y del movimiento sindicalista; pero los años transcurridos en la prisión habían mermado su salud, muriendo en Niza en 1936. Tras un tiempo de residencia en Inglaterra, Emma Goldman se trasladó a Francia. Al estallar la guerra civil española, actuó apasionadamente, y después del aniquilamiento de los anarquistas españoles y la derrota de la República, emprendió una activa propaganda contra el nuevo régimen español, muriendo finalmente en 1940, mientras se hallaba en el Canadá pronunciando una serie de conferencias.

Las experiencias de los anarquistas durante la Revolución Rusa habían evidenciado que las diferencias que en el plano teórico separaron a Marx y a Bakunin, se traducían en la práctica en violentos y amargos choques. Desde aquel momento, anarquistas y comunistas se encontraron de modo irremediable en bandos antagónicos. Al mismo tiempo, los anarquistas habían fracasado al erigirse en conductores de la gran revolución, pues sus propios principios dificultaban considerablemente todo intento de organización. Tras el éxito obtenido en Rusia, los marxistas se afirmaron como fuerza revolucionaria más eficaz que los anarquistas, y de aquí que a los militantes anarquistas les fuera cada día más difícil conquistar y retener prosélitos que les permitieran poner en práctica su ideario y su concepto de lo que tenía que ser una revolución. Ya antes de empezar la primera guerra mundial los anarquistas realizaron intentos esporádicos para encuadrarse en un movimiento oficial disciplinado, pero sus divergencias y su inflexible a la vez que admirable insistencia en el derecho de cada cual a opinar de distinto modo, invalidaron totalmente sus esfuerzos. Se hallaban más en su elemento promoviendo algaradas y dificultando decisiones oficiales en el marco de los congresos celebrados por la Segunda Internacional (incluso quedaron excluidos en 1896 por la mayoría socialista)

que celebrando sus propias reuniones y conferencias.[311] No obstante, frecuentemente se reunieron para estudiar tácticas y métodos, teorías y doctrinas. En Francia, en España y en los Estados Unidos, muchos de los miembros de la nueva generación de dirigentes anarquistas trataron de introducir ideas y prácticas de nuevo cuño, aunque muchas innovaciones sólo lograran acentuar más la falta de cohesión del anarquismo. Algunos de los militantes anarquistas cayeron en la cuenta de que era en el movimiento que agrupaba a la fuerza organizada de los sindicatos donde podía radicar la base para consumar la revolución; en consecuencia, fue en el terreno sindicalista donde finalmente se libró la batalla entre comunistas y anarquistas.

CAPÍTULO VIII

ANARQUISTAS Y SINDICALISTAS

Les historiens verront un jour, dans cette entrée des anarchistes dans les syndicats, l'un des plus grands évènements qui se soient produits de notre temps. *Georges Sorel*.

¿Son pobres y se sienten desamparados y hambrientos?
¿Carecen de muchísimas cosas?
¿Su vida está impregnada de miseria?
Si es así, sacúdanse de encima a los opresores.
¿Tienen los pantalones rotos y viejos?
¿Viven, acaso, en una choza?
¿Les gustaría ver cómo desaparecen sus males?
Si es así, sacúdanse de encima a los opresores.
¿Sienten su cuerpo descoyuntado?
¿Cargado como el de un borrico?
No sean bobos; ¿por qué no tirarles de las orejas,
y, como el rayo,
sacudirse de encima a los opresores?
Basta un buen porrazo
para terminar con las desdichas que les aquejan.
En pie, no sean necios
y sacúdanse de encima a los opresores. Del cancionero de la I. W. W.[312]

1

Ya antes de que el Partido Comunista ruso hubiera demostrado que la idea de una revolución triunfante era algo viable, y también antes de que las conquistas de Lenin hubieran significado un renovado apoyo a los marxistas y una mayor hostilidad hacia los anarquistas, muchos de éstos estaban convencidos de la futilidad del terrorismo individual y de la esterilidad de las discusiones académicas. No debía olvidarse que, a fin de cuentas, el anarquismo era un movimiento obrero; de la clase obrera habían surgido los más numerosos y fervientes adeptos a la causa. Su fuerza radicaba en el diario reconocimiento de la realidad de la lucha de clases, por lo menos en el ámbito de ciertas industrias y países. Las dudas sobre la eficacia de los actos aislados de terrosismo, de propaganda por la acción y de células dedicadas a conspirar, dudas que hombres como Kropotkin y Eliseo Reclus habían expresado con frecuencia, venían ahora a reforzarse con la acción represiva de la policía, siempre en aumento a medida que se iban produciendo atentados terroristas. Si se quería que el anarquismo fuera algo más que una protesta individual, había que buscar nuevos puntos de contacto

con las masas y nuevos métodos de acción en el marco de una sociedad que iba paulatinamente industrializándose más. Lo expondría con claridad Kropotkin: «Si bien el desarrollo del espíritu revolucionario sale ganando con los actos de heroísmo individuales, no por ello deja de constituir una verdad que no es mediante actos heroicos de ese género cómo las revoluciones se llevan a cabo…; la revolución es, por encima de todo, un movimiento popular».[313] Para que el anarquismo pudiera convertirse en un movimiento revolucionario popular frente a la creciente influencia lograda por los partidarios políticos antagónicos, como, por ejemplo, el socialista, necesitaba mostrar su eficacia en tanto que organización capaz de lograr cambios sociales y económicos de matiz revolucionario. Como manifestó un periódico anarquista al ocurrir el asesinato del rey Umberto I de Italia en 1900: «No es a la cabeza política a la que tenemos que machacar, sino a la económica; es la Propiedad contra lo que hemos de dirigirnos».[314]

En cierto modo, tales ideas suponían un retorno al anarquismo clásico de Proudhon y Bakunin. No es que se hubieran desligado por completo del ideario anarquista, pero sí, al menos en la mente popular, habían quedado eclipsadas por los espectaculares actos de los terroristas y las medidas represivas subsiguientes, que demostraron claramente la seriedad con que la policía de toda Europa se tomaba al anarquismo. Proudhon había trazado un programa según el cual los trabajadores podían, sin moverse de sus talleres, hacerse cargo de los medios de producción sin recurrir a instituciones políticas de ningún género. Bakunin, aunque interesado principalmente en las posibilidades de la revolución en el seno de la expoliada clase campesina rusa o italiana, consideraba también el taller o la manufactura como el posible núcleo de una revuelta social. El único medio de emancipación, había escrito en 1869, es el de «la solidaridad en la lucha de los trabajadores contra los opresores»; es decir, la organización y federación de *caisses de résistance*.[315] Los anarquistas del Jura suizo, acostumbrados como estaban a una lucha cotidiana en defensa de sus intereses, respondieron en seguida a estas ideas y aceptaron el principio de la acción directa de los trabajadores en persecución de fines sociales y económicos propios. Como declaró James Guillaume: «En vez de recurrir al Estado, cuya fuerza radica en la que le prestan los trabajadores, éstos deben zanjar sus asuntos directamente con la burguesía, imponer sus propias condiciones y obligarla a aceptarlas».[316]

El medio del que había que valerse para librar esta batalla no era otro que la huelga. Ya en 1874 Adhémar Schwitzguébel, uno de los cabecillas del grupo anarquista del Jura suizo, propugnó la idea de una huelga general como medio, el más sencillo y seguro, para apoderarse del control de los medios de producción: «Empieza a discutirse seriamente la idea de una huelga general de los trabajadores que sirva para poner fin a sus infortunios… Debería, ciertamente, tratarse de una acción capaz de producir la liquidación del orden social existente y su reconstrucción de acuerdo

con las aspiraciones socialistas de los trabajadores».[317] Pero los artesanos relojeros del Jura no eran ni lo bastante numerosos ni disponían del poder suficiente para crear una organización de amplio volumen y eficaz acción, aunque durante los difíciles días de la Comuna, fuera en su seno donde se mantuvieron con mayor fuerza y vigor las ideas de Bakunin.

Fue en Francia donde se desarrollaron las nuevas tácticas y modalidades de organización industrial obrera, proporcionando a los anarquistas posibilidades de acción hasta entonces inéditas, aunque también, y paralelamente, nuevos motivos de fricción y desacuerdo. Mientras que en Alemania y en Inglaterra los nuevos movimientos sindicalistas que empezaron a desarrollarse en 1880 pretendían sólo mejoras fragmentarias en los salarios y en las condiciones del trabajo de los obreros industriales, no tardando en establecer fuertes lazos de vinculación con los partidos políticos socialistas, entonces en período de crecimiento, en Francia, desde el año 1884, fecha en que se permitió por primera vez (tras la represión que siguió a la Comuna) la actividad sindicalista, las asociaciones obreras se entregaron sin dilatación a la práctica de una doctrina que se predicaba la acción directa en el campo industrial sin que tuviera que depender de los partidos políticos. Cierto que en 1880 Jules Guesde, el hombre que introdujo las ideas marxistas en la acción política francesa, trató de impulsar el establecimiento de sindicatos en estrecha colaboración con el Partido Socialista, del que era fundador; pero la alianza no duró mucho tiempo, y en el Congreso de Asociaciones Obreras celebrado en Burdeos en 1888, la mayoría de los asistentes se mostraron partidarios de la acción directa, plasmada en la huelga general y rechazando toda iniciativa de orden político. Finalmente, los seguidores de Guesde abandonaron la sala de sesiones en el curso de un congreso sindicalista que se celebró en Nantes en 1894. Durante cincuenta años los sindicatos franceses y el Partido Socialista actuarían con mucha independencia.

Entretanto, las asociaciones obreras francesas, de reciente formación, discurrían por los cauces de la enseñanza proudhoniana. Ello tuvo efecto mediante dos modalidades: la primera aglutinó en una asociación obrera (*syndicats*) a los trabajadores de manufacturas aisladas y, en determinados casos, a los obreros de ciertas industrias. La segunda, que abarca desde 1887 en adelante, consistió en la creación de *Courses du travail*, que se desarrollaron paralelamente a los sindicatos. Estos estaban organizados sobre una base local, en la que se integraban los obreros de todas las ramas laborales. El propósito primero de las *Courses du travail* era el de procurar trabajo a los obreros, pero no tardaron en rebasar el marco de estas actividades para convertirse en centros destinados a la educación y a la discusión de todos los problemas que afectaban a la vida de la clase obrera. El movimiento cobró rápido auge, y en el año 1892 las distintas *Courses du travail* que funcionaba en Francia se unieron en una federación nacional.

En 1895 Fernand Pelloutier, con veinticinco años entonces, pasaba a ocupar el cargo de secretario general de la *Fédération des Courses du Travail*, y a su gestión se debió la conversión del movimiento en una poderosa fuerza, a la que dotó de un peculiar ideario anarquista que no sólo influyó en el pensamiento y en la acción de la clase obrera francesa, sino que se erigió también en modelo para otros países, especialmente para España. Pelloutier procedía de una familia de funcionarios y profesionales, protestantes en un principio, pero convertidos a principios del siglo XIX al catolicismo. Pelloutier asistió en su adolescencia a un colegio católico, pero aunque era muy inteligente no logró matricularse. Como ocurrió con tantos representantes de su generación, se vio en dificultades con el profesorado a consecuencia de haber escrito una novela anticlerical. La familia de Pelloutier vivía en Bretaña, y el joven pasó muy pronto a colaborar como ayudante de un abogado de Saint-Nazaire que se llamaba Aristide Briand, entonces en los inicios de una larga carrera política y en aquellos días representante destacado de la extrema izquierda, engarzado en una constante pugna defendiendo a los anarquistas y sindicalistas que tropezaban con las autoridades. La actividad de Pelloutier en defensa de la candidatura de Briand acarreó en seguida dificultades a su padre, funcionario de Correos, al que trasladaron a Meaux y a fines del año 1893 a París. En la capital, Fernand prosiguió su carrera como portavoz y organizador del movimiento obrero, siendo nombrado dos años más tarde secretario general de la *Fédération des Courses du Travail*, de reciente fundación. En este cargo y durante siete años, haciendo caso omiso de su escasa salud (sufría una dolorosa afección tuberculosa con reflexión en el rostro, deformándoselo), se consagró a convertir las *Courses* en verdaderos centros para la formación de la clase obrera y en un núcleo que pudiera servir de modelo a la futura reorganización de la sociedad, basada en el control de toda la industria por la masa obrera.

A pesar de que los concurrentes a las *Courses du travail* nunca rebasaron un reducido porcentaje, las ideas que propagaron han perdurado siempre en el seno del movimiento obrero francés. En opinión de Pelloutier, la primera tarea de esos centros consistía en la formación del obrero y en su adecuada preparación para el papel que había que desempeñar en la nueva sociedad. Ante todo era necesario enseñarles las bases racionales sobre las cuales había que mantener la instintiva rebelión contra su situación actual: «*Ce qui manque à l'ouvrier, c'est la science de son malheur*».[318] De conformidad con estos postulados, las *Courses du travail* tenían que ser primordialmente «centros de estudio en los que el proletario pueda reflexionar sobre su situación, desenmarañar el hilo de la problemática económica, de modo que pueda llegar por sí mismo a la idea de la liberación que por derecho le corresponde».[319] Pelloutier y sus seguidores sostenían que cada sindicato o movimiento sindicalista debía ser auténticamente revolucionario e intentar una transformación total de la

sociedad, sin que al propio tiempo cayera en los errores de la sociedad que trataban de reemplazar. «¿Ha de ser, se pregunta, la cárcel del colectivismo lo que presida el estado transitorio al que necesaria y fatalmente hemos de someternos? ¿O puede consistir en una organización libre cuyos únicos límites residan en la sociedad de la producción y el consumo, sin la presencia de institución política alguna?». La unión obrera era tanto un medio de revolución como un modelo para el futuro. En consecuencia, el movimiento sindicalista «declara la guerra a cuanto constituya, apoye y fortifique la presente organización social». El personal de la asociación sólo lo será eventualmente, y los miembros pueden darse de baja con toda libertad: «¿Qué es un sindicato?», preguntaba Pelloutier, y agregaba: «Una asociación a la que pueden adherirse o no, de manera libre; en la que no hay presidente y únicamente tiene un secretario y un tesorero, recusables en todo momento».[320]

Tal actitud no hacía sino llevar las ideas de Proudhon a su natural conclusión. Los anarquistas pronto se dieron cuenta de las posibilidades que el movimiento sindicalista ofrecía para la prédica y el arraigo de sus ideas. En 1892 la policía de París se apoderó de una circular redactada por los exiliados anarquistas en Londres, recomendando la utilización de los sindicatos como medio de acción. La estrategia era la misma que la prevista por Bakunin un cuarto de siglo antes (estrategia que veinticinco años después pondría en práctica la Federación Anarquista Ibérica). He aquí lo que rezaba esa circular: «Es de la mayor utilidad participar tanto en las huelgas como en otras agitaciones de la clase obrera, aunque negándose siempre a desempeñar el papel principal. Hemos de aprovechar todas las oportunidades para realizar propaganda anarquista y defender a los obreros de los socialistas de tendencias autoritarias, los opresores del mañana».[321] Parecía que las ideas de Pelloutier apuntaban hacia un objetivo nuevo y positivo para los anarquistas, y de aquí que muchos anarquistas se sumaran jubilosamente al movimiento sindicalista apenas nacido. Emile Pouget, por ejemplo, director de *Le Pére Peinard*, cuyas populares y agudas polémicas periodísticas le habían convertido en excelente propagandista del anarquismo entre la clase obrera, deseosa de algo menos etéreo que el anarquismo intelectual de Jean Grave o de Kropotkin, pasó a dirigir, en 1900, el más importante de los semanarios sindicalistas.

El primer fin de índole práctica que Pelloutier se propuso alcanzar tan pronto como se posesionó del cargo de secretario de la Federación, fue el de amalgamar las actividades revolucionarias y pedagógicas de las *Courses du travail* con la acción emprendida por las asociaciones obreras de las manufacturas y las industrias. La *Fédération des Syndicats et des groupes coopératifs* se remontaba al año 1886, pero en 1895 se escindió en dos facciones al plantearse la cuestión de si debía favorecerse la acción a través de un partido político. La mayoría adoptó el punto de vista que Pouget expresó pocos años antes: «La finalidad de los sindicatos es hacer la guerra a

los poderosos y no empeñarse en política».[322] Después de la derrota de los seguidores de Jules Guesde, quienes deseaban mantener un estrecho contacto con el Partido Socialista, quedaba abierto el camino que permitiera a los sindicatos unirse a las *Courses du travail*. Sin embargo, fue un proceso lento. Los sindicatos formaban su propia confederación (la Confederación General del Trabajo, CGT), creada en 1895, pero su proyección era relativamente pobre e ineficaz. Así, el fracaso al intentar en 1898 una huelga general en los ferrocarriles puso perfectamente de relieve lo grande que era la distancia que mediaba entre la esperanza de una huelga de vasto alcance y eficacia y las reales capacidades de la clase obrera. Pelloutier deseaba de todo corazón que su relativamente fuerte y bien dirigida organización no quedara debilitada integrándose en otro cuerpo menos eficiente y activo. Puede decirse que la fusión de los sindicatos y las *Courses du travail* no fue posible mientras él vivió.

Pelloutier murió en 1901, cuando no tenía más que treinta y cuatro años. La tuberculosis que padecía había ido empeorando progresivamente, y él contribuyó a su agravación al añadir a su trabajo como secretario general de las *Courses du travail* el de director de una revista destinada a proporcionar a los obreros informes documentados sobre la situación económica del momento, revista de la que se encargaban Pelloutier y su hermano prácticamente sin ninguna ayuda lo que en ocasiones hizo que tuvieran que hacer ellos mismos la impresión y la tirada. La entrega a la causa de Pelloutier y sus cualidades inminentemente prácticas y de un inagotable entusiasmo moral lo convirtieron en una figura legendaria a los ojos de sus partidarios; fueron precisamente éstos los que en 1902 lograban la fusión de las *Courses du travail* con la CGT. Según los estatutos de la nueva asociación, la CGT se componía de los sindicatos por un lado y de las *Courses* por otro; cada sección era autónoma, pero cada sindicato tenía que estar adscrito a una *Courses* local o a una organización equivalente. De aquí, pues, que la CGT se basara en la federación de sindicatos o en asociaciones obreras, y, por lo tanto, en las diferentes ramas industriales, e igualmente en la federación de las *Courses du travail*, y lo que conducía a un sistema de descentralización regional y local. Parecía que el espíritu proudhoniano hubiera triunfado plenamente.

Sin embargo, a pesar de que el movimiento sindicalista había logrado una cohesión de la que en 1902 carecían todavía los partidos socialistas franceses, y a pesar de estar comprometido en una acción económica directa y en una oposición rotunda a todas las formas de actividad política, era, momentánea y numéricamente hablando, un cuerpo de limitadas proporciones. A comienzos del siglo XX los obreros industriales francesas no pasaban de un bajo porcentaje. Según los cálculos que se hicieron, se supone que en 1906 el treinta y nueve por ciento de los asalariados trabajaban en el comercio y la industria, pero de este porcentaje no más del once por ciento estaban afiliados a una asociación sindical, y sólo el cuatro por ciento de la

CGT.[323] La afiliación variaba considerablemente según las ramas de la industria de que se trataba y sus condiciones económicas. Es evidente, pues, que cualquier acción en el área de la industria tenía que ceñirse a objetivos limitados, a menos que fuera posible lograr la paralización de una industria o un servicio clave, como, por ejemplo, los ferrocarriles. No es de extrañar que en tales condiciones surgieran numerosas discrepancias respecto a los resultados que los sindicatos podían alcanzar. ¿Tenían, acaso, que convertirse, como pretendían los anarquistas afiliados, en organizaciones militantes que prepararan el camino de la revolución y el acceso a un orden social nuevo? ¿O quizá debían darse por satisfechos con las ventajas prácticas que se pudieran conseguir en sectores concretos de la industria? Las discusiones que en aquellos años dividían a los partidos políticos socialistas respecto a cuál debía ser el objetivo primordial, si la reforma o la revolución, tuvieron su equivalente en el movimiento sindicalista. Los anarquistas, que veían en los sindicatos un medio de llevar a cabo la revolución, sabían muy bien lo que querían. Uno de ellos, Paul Delesalle, que durante varios años fue secretario adjunto de la CGT, escribía que su papel radicaba en «demostrar la futilidad de toda reforma parcial y en desarrollar el espíritu revolucionario entre los afiliados al sindicato».[324]

Si la idea de una acción revolucionaria directa ofrecía tanto atractivo, se debía precisamente a la inconsistencia del movimiento sindicalista. Si tan difícil era la consecución de ventajas a corto plazo y el llegar a un triunfo final, no parecía que hubiera razón alguna para que ese objetivo no ocupara el primer lugar entre los que perseguían los sindicatos. Del mismo modo que muchos socialdemócratas alemanes consideraban que la lógica del proceso histórico terminaría por darles la victoria, también numerosos sindicalistas franceses compartían la opinión de que de un modo u otro el orden capitalista se agrietaría al primer golpe. Los más cautos de los militantes sindicalistas condenaban esta herejía: «¡Ojalá bastara con sólo golpear a la sociedad tradicional para eliminarla! —escribía Emile Pouget el Primero de Mayo de 1904—, esto sería algo demasiado difícil. Si nos engañamos a nosotros mismos respecto a la intensidad del esfuerzo que se requiere, preparémonos a sufrir un cruel desengaño… La revolución social no se llevará a cabo sin un formidable esfuerzo».[325] No obstante, nadie discutía la posibilidad de una revolución inminente con tal de que existiera la voluntad de llevarla a cabo.

En 1906 la CGT aceptaba formalmente los criterios de militantes como Pouget, reconociéndose como una organización revolucionaria cuyos fines eran adueñarse del poder económico mediante la acción directa, culminando en la huelga general. He aquí cómo Paul Delesalle exponía el programa de acción de los sindicatos:

Paro decretado por determinados sindicatos, que podemos comparar con los maniobras de las guarniciones.

Paralización del trabajo por todas partes y en un momento dado, que podemos

comparar con las grandes maniobras (grandes manouvres).

Un paro completo y general que sitúa al proletariado en actitud de abierta lucha contra la sociedad capitalista.

Paso de la huelga general a la revolución.[326]

El problema que se planteaba a la CGT era el de cómo hacer compatible un estado de guerra contra la sociedad capitalista con la consecución de inmediatas y limitadas ventajas en favor de los obreros. Un mes antes, el congreso celebrado en Amiens se vio influido por la inquietud y el malestar reinantes en las zonas industriales. La campaña en pro de la jornada de ocho horas estaba entonces en su apogeo, habiéndose declarado muchas huelgas, especialmente entre los mineros, que era el sector que formaba el cuadro sindical más numeroso de entre los integrantes en la CGT. A consecuencia de las manifestaciones del Primero de Mayo de 1906, la alarma del gobierno fue tal que ordenó la detención del secretario y del tesorero de la CGT. En medio de este clima se verificó el congreso que la CGT celebró a fines de aquel año, en el que se reafirmó el divorcio entre los sindicatos y los partidos socialistas, conviniendo en que a pesar de que los miembros de la CGT tenían plena libertad fuera del marco de los sindicatos para escoger el tipo de lucha que mejor conviniera a sus opiniones políticas o filosóficas, no podían coaccionar con sus postulados la vida de los sindicatos; por su parte, los sindicatos no habrían de «interesarse en grupos o partidos, los cuales son libres para trabajar separadamente y como estimen más favorable para la transformación social». Lo que unía a los miembros de los sindicatos era la conciencia de la necesidad de batallar para la abolición del sistema salarial, así como el «reconocimiento de la lucha de clases que, sobre la base de una economía nueva, coloca a los obreros en actitud de rebelión frente a los sistemas de explotación moral y material con que la clase capitalistas oprime a la clase obrera». Al propio tiempo, las algaradas de Amiens trataron de conciliar esta idea con la necesidad de una diaria acción en los siguientes términos: «Con relación a las exigencias de cada día, el sindicalismo persigue la coordinación de los esfuerzos del obrero y su mejora mediante la consecuencia de ventajas inmediatas, tales como la reducción de la jornada laboral, el aumento de los salarios, etc. Sin embargo, esto sólo constituye un aspecto de su trabajo; la emancipación total sólo puede conseguirse preparando el camino para llegar a la expropiación de la propiedad detentada por la clase capitalista. Para lograrlo, se impone el recurso a la huelga general y se requiere de cada sindicato, hoy grupos de resistencia, que en el futuro sea un grupo responsable de la producción y la distribución: la base, en suma, de la organización social».[327]

Claramente se advierte lo mucho que este programa debe a las ideas anarquistas, desde Proudhon a Kropotkin y a Pelloutier, pero, para algunos anarquistas, la aserción de que los sindicatos tenían que atender a una «doble tarea, la de la actividad

cotidiana y la del futuro», iba demasiado lejos en cuanto a la aceptación implícita de la sociedad existente. Ciertamente, estas cuestiones fueron sometidas a debate público en un congreso internacional que en 1907 los anarquistas belgas y holandeses convocaron en Ámsterdam. Asistieron nutridas representaciones de los jóvenes sindicalistas revolucionarios franceses, además de destacadas personalidades del anarquismo internacional: Emma Goldman, los holandeses Cornelissen y Nieuwenhuis, Rudolf Rocker y Malatesta (éste, según un anarquista francés, «acaso el último representante del viejo anarquismo sedicioso»).[328] Como de costumbre, se encontraban allí los consabidos personajillos que tienden a complicarlo todo; uno de ellos se oponía al principio de la votación por entender que infringía la libertad de la minoría, mientras que otro individualista radical proclamaba como lema «*moi, moi, moi…, et les autres ensuite*». No obstante, se verificó una concienzuda discusión de la acción sindical, la cual, según los informes de diversos países, en todas partes promovía la desunión del movimiento anarquista. Según el sentir de los jóvenes sindicalistas franceses, como Amédée Dunois y Pierre Monatte, el movimiento sindicalista proporcionaba a los anarquistas la oportunidad de un nuevo contacto con la masa obrera. Así diría Dunois: «Participando más activamente en la cuestión obrera hemos rebasado la línea que separa la pura idea de la candente realidad. Cada vez nos interesan menos las abstracciones de antes y más la línea práctica de la acción»; y, seguidamente, repetiría las ideas de Pelloutier: «El sindicato obrero no es sólo un núcleo de lucha, sino también el germen vivo de la sociedad futura, y ésta será lo que hayamos hecho del sindicato».[329] Más explícita resulta todavía la vinculación entre el anarquismo y el nuevo sindicalismo, expresada por Pierre Monatte, de veintiséis años e hijo de un herrero de la Auvernia: «El sindicalismo ha hecho que el anarquismo volviera a tener conciencia de que su origen se halla en la clase obrera; por otra parte, los anarquistas han contribuido no poco a encaminar al movimiento obrero por la senda de la revolución y a difundir la idea de la acción directa».[330] También opinó que el sindicalismo era una fuerza moral y social a la vez. «El sindicalismo no pierde el tiempo prometiendo al obrero un paraíso en la tierra, sino que le llama para conquistarla y le asegura que nada de cuanto haga será completamente en vano. Es una escuela de voluntad, del carácter y del pensamiento fecundo. Hace posible la apertura del anarquismo, por largo tiempo replegado, dotándolo de nuevas perspectivas y experiencias».[331]

Pero no todos los anarquistas aceptaron fácilmente la idea de vincular el futuro del anarquismo con el de los sindicatos. Emma Goldman, por ejemplo, temía que este paso pudiera sumir al individuo en un movimiento exclusivamente de masas. «Sólo con una condición aceptaré una organización en el anarquismo, y es la de que debe basarse en un absoluto respeto hacia todas las iniciativas individuales, sin estorbar su libre juego y su evolución. El principio esencial del anarquismo es la autonomía

individual».[332] También Malatesta, a pesar de que siempre había aceptado un cierto grado de organización y que, como Proudhon, opinaba que la autonomía de grupos sociales reducidos era antes que la independencia individual, lo que mayor trascendencia tenía, estaba, sin embargo, preocupado ante la idea de que el nuevo movimiento pudiera suscitar una división de la clase obrera, puesto que los intereses de los trabajadores no tenían por qué ser idénticos, con lo que se corría el riesgo de crear una burocracia igual a la que los anarquistas trataban de destruir. «El funcionario supone para la clase obrera y su causa un peligro sólo comparable al que reviste la actividad parlamentaria; ambos conducen a la corrupción, y de ésta a la muerte sólo media un paso». Por encima de todo, era necesario que el anarquismo no se limitara a una sola clase, aunque, desde luego, la clase obrera era la que más necesidad tenía de la revolución, puesto que era la más oprimida. «La revolución anarquista que soñamos, dijo, excede con mucho el ámbito de una sola clase; su meta es la liberación de la humanidad, completamente esclavizada desde tres puntos de vista: económica, política y moralmente».[333]

Malatesta atacó no sólo algunos de los principios básicos de los sindicalistas, sino que arremetió contra sus métodos tácticos. La revolución era la revolución, y no admitía que se le disfrazara con otros ropajes. La burguesía y el Estado no cederían terreno sin luchar, y, una vez iniciada la contienda, se entraba en el terreno de la insurrección, lo que no era lo mismo que la huelga general. «La huelga general, prosiguió, es pura utopía. O bien el obrero, muerto de hambre a los tres día de huelga, tendrá que volver a la fábrica con la cabeza gacha, y entonces nos apuntaremos otro fracaso, o bien ha de tratar de apoderarse de los frutos de la producción recurriendo a la fuerza. ¿Quiénes tratarán de detenerlo? Los soldados y la policía, y quizá los mismos burgueses; entonces la cuestión habrá de resolverse a tiros y con bombas de mano. Será la insurrección, y la victoria la conseguirá el más fuerte».[334]

La solución del compromiso con la cual terminó la discusión no resolvía el dilema, aunque en cuanto a la eficacia del movimiento anarquista tenía más razón Monatte que Malatesta. Las ideas del anarcosindicalismo y de la acción directa en el campo industrial darían al anarquismo una nueva opción. En Francia, hasta 1914 por lo menos, y mucho más todavía en España, el anarquismo, en estrecha colaboración con el sindicalismo, demostraría, por primera y última vez en la historia del movimiento, que era una eficaz y formidable fuerza en el terreno de la política práctica.

2

Durante los años del progreso sindicalista en Francia, un ingeniero civil retirado, de nombre Georges Sorel, se entregó al estudio de las contradicciones en que incurría y al desarrollo de ciertas teorías en torno al proletariado y a su papel en la sociedad moderna. Se consideraba a sí mismo como sucesor de Proudhon, y vemos, en efecto, cómo en el prefacio de su obra *Elementos para una teoría del proletariado*, publicada en 1918, al final de su vida, y dedicaba al libreto sindicalista Paul Delesalle, se contempla, no sin cierto acento patético, como «un anciano que, al igual que Proudhon, permanece, obstinadamente, como un desinteresado servidor del proletariado». Para sus enemigos del bando marxista, Sorel fue siempre «un reaccionario y un pequeño burgués proudhoniano». Fue, según se dice, inspirador de intelectuales a causa precisamente, como Proudhon, de la sistemática naturaleza de su pensamiento y de sus diferentes puntos de vista para expresarlo. El propio Sorel se mostraba dudoso en cuanto al ascendiente que pudiera haber ejercido. «No tengo mucha confianza en la influencia que pueda desarrollar un hombre aislado», le escribió a un amigo en 1922, poco antes de su muerte. «Opino que cuando un hombre propaga una idea es porque la idea flotaba ya en el aire… ¿Qué necesidad tiene Lenin, un hombre de primera clase, de leer mis trabajos para ver claro? Francamente, creo que ninguna… Como observarás, estoy lejos de compartir la elogiosa opinión de los que hablan de mi influencia sobre Lenin y Mussolini».[335]

Lo que caracteriza a Sorel es que a pesar de haber dedicado treinta años de su vida a hostigar a la sociedad burguesa, fue un típico representante de ella. Oriundo de una familia normanda de la clase media (Albert Sorel, el gran historiador, era primo suyo), ejerció la respetable actividad de ingeniero civil al servicio del gobierno. Abandonó su profesión cuando tenía poco más de cuarenta años y estaba en posesión de la Legión de Honor y de una pequeña renta que había heredado. Fue en 1889, a los cuarenta y cinco años, cuando apareció su primer libro. En cuanto al resto de su vida, transcurrió sosegadamente en un hotelito de Boulogne-sur-Seine, del que sólo salía una vez por semana para tomar el tranvía que le conducía a París, donde empleaba el día asistiendo a las conferencias de Bergson y platicando durante varias horas con sus amigos jóvenes. Muy pronto se convirtió en una figura familiar entre la juventud intelectual que pululaba por las redacciones de las revistas de vanguardia. En el círculo de sus amistades había gentes como Romaní Rolland y Charles Péguy, y entre los más jóvenes (algunos de los cuales se convertirían en sus críticos más implacables), Daniel Halevy y Julián Benda. Su vida transcurría entre intelectuales, a pesar de la instintiva hostilidad con que los consideraba. Entre los anarcosindicalistas, quienes mejor le conocían eran aquellos que, como Paul Delesalle, estaban interesados por simple disposición temperamental en la especulación teórica.

La admiración que Sorel evidenciaba hacia el proletariado, su acción directa y la violencia revolucionaria, que tan de cerca le sitúan de los militantes anarquistas y que

hicieron que fuera considerado como el teórico del anarcosindicalismo, era sólo un aspecto del ataque en toda regla que lanzó contra la mayor parte de los valores sociales y políticos de la sociedad de fines del siglo XIX. Según su criterio, eran fundamentalmente los intelectuales y los racionalistas los que llevaban a la sociedad a la ruina, agobiándola con valores por completo falsos. Ya en la primera de sus obras, *El Juicio de Sócrates*, expone algo que luego manifestaría reiteradamente. Sostiene que los atenienses tenían razón de condenar a Sócrates; Sócrates se dedicó a corromper a la juventud y a socavar los valores, tácitamente aceptados, que daban su cohesión a la sociedad ateniense. No resulta tarea difícil comprender por qué la mayor parte de la enseñanza de Sorel resultaba más atractiva para la derecha que para la izquierda y por qué en los últimos años de su vida tuvo un contacto más estrecho con la *Action Française* que con sus antiguos amigos anarquistas. Como acontece en el caso de Proudhon, hallamos frecuentemente en su obra cierta nostalgia de un pasado ya desaparecido, donde lo que unía a los hombres entre sí eran lazos más profundos que los simples mecanismos diseñados por los teóricos constitucionalistas liberales, los positivistas y cuantos creen que todos los problemas admiten una solución y que, por lo tanto, se muestran optimistas, si caen en el pesimismo se debe tan sólo al naufragio de los sistemas que hasta el momento venían acariciando.

Toda la doctrina de Sorel se base en la presunción de que el intelectual engaña a la masa del pueblo, corrompiéndola con ideas falsas y con un sentimentalismo barato, convenciéndola de que «es posible llevar a cabo cosas irrealizables para así poderlas atar mejor por el hocico».[336] Los intelectuales imponen al mundo un modelo que no corresponde a la realidad. «Es imposible —y aquí Sorel evidencia la mucha atención que tuvo que prestar a las pláticas de Bergson— llegar a un punto de absoluta precisión y claridad de la exposición; a veces es necesario recelar del lenguaje demasiado riguroso porque está en contradicción con el fluido carácter de la realidad, por lo que este mismo lenguaje puede servir para engañarnos. Hay que avanzar a tientas y palpando las cosas (*par lâtonnements*)».[337] Los intelectuales han prostituido la verdadera ciencia; sólo les interesan los resultados, no la naturaleza del mundo. «Para la burguesía, la ciencia es una especie de fábrica que elabora soluciones para todos los problemas; ya no se considera la ciencia como una forma idónea para llegar al conocimiento de las cosas, sino como una simple receta para la consecución de ciertas ventajas».[338]

Según Sorel, el intelectual burgués ha roto la natural solidaridad de la sociedad y desintegrado el antiguo orden sin reemplazarlo por otro en el que los hombres sean algo más que átomos cuya conducta es predicha por el científico social. Si la sociedad ha de transformarse, tiene que ser una selección la que lo haga, un nuevo grupo selecto, puesto que la vieja clase aristocrática, la tradicional, ha perdido desde hace tiempo, el derecho de hacerse cargo de esta tarea. Sorel había leído a Marx, y éste

ejerció gran influencia en su pensamiento, pese al ataque que lanzó contra los marxistas en su obra *La Descomposición del marxismo*. Comparte Sorel la creencia marxista de que será el proletariado el que lleve a cabo la próxima revolución; así, pues, tenía que ser forzosamente el proletariado el que, en opinión suya, integrara la nueva fuerza capaz de regenerar a la sociedad. Al mismo tiempo se dio cuenta de que Pelloutier pretendía convertir las *Courses du travail* en centros educativos para la formación del proletariado y de sus líderes, en el papel por el que justamente abogaba Sorel. A su modo de ver, las *Courses* tenían que ser «un problema de conciencia más que un instrumento de gobierno».[339] Los militantes del nuevo movimiento sindicalista proporcionarían al proletariado los dirigentes que supieran conducirse a una victoria cierta en la revolución que se aproximaba.

Sorel se hallaba, a fines de los años noventa, muy vinculado a la ideología anarquista, cuando cayó en la cuenta del potencial acumulado en los proyectos de Pelloutier. Gobierno y política le merecen a Sorel un olímpico desprecio: «Nuestras crisis políticas se reducen a la sustitución de unos intelectuales por otros; como resultado obligado, sucede entonces que el estado se ve mantenido y a veces reforzado al aumentar el número de los que han sido investidos legalmente con intereses».[340] Pero fue el fracaso del episodio Dreyfus, al no promover ningún cambio sustancial en la estructura de la sociedad francesa, lo que terminó por decepcionarle y hacerle repudiar la política y las personalidades que la encarnaban. Es en esta época cuando Sorel se vuelve hacia el ideario de Pelloutier y hacia el movimiento sindicalista, con la esperanza de que sabría regenerar a la sociedad allí donde los dirigentes políticos sólo habían cosechado fracasos. «El resultado del caso Dreyfus me fuerza a reconocer que la acción del socialismo o sindicalismo proletario sólo adquiere consistencia si el movimiento laboral se dirige, con plena conciencia y voluntad propia, contra los demagogos».[341]

Por el momento, los dirigentes del proletariado militante parecían augurar una auténtica revolución que terminara con la corrupción y el falso sentimentalismo de la época liberal y que extrajera su potencial de las fuerzas primitivas, profundamente arraigadas, que residen en el ser humano. Sólo la clase obrera tenía la integridad moral suficiente para llevar a efecto una tal revolución; los militantes del movimiento sindicalista formaban la clase selecta de la nueva época. La destrucción violenta del Estado mediante la acción del proletariado revolucionario sería no sólo una revolución política, sino también una resurrección moral. «La violencia por parte del proletariado no sólo puede reforzar la futura revolución, sino que parece ser el único medio de que disponen las naciones de Europa, entumecidas como están por un falso humanitarismo, para recuperar sus energías».[342] En otras páginas Sorel se refiere expresamente al socialismo revolucionario como encarnación de la reversión de valores nietzschiania: la *Umwertung aller Werte*.

El conjunto de todas estas ideas se hallan plasmadas en la más famosa de sus obras, *Reflexiones sobre la violencia*, aparecida en 1906. Es en ella donde se manifiesta mejor la apasionada y romántica naturaleza de su pensamiento. Sorel se muestra tan consciente como el propio Nietzsche acerca de la decadencia y las lacras de la sociedad moderna, y de su repugnancia a recurrir a la violencia, aunque sea para defenderse a sí misma. De otro lado, si el proletariado se encuentra preparado para emplear esta violencia, ganará fácilmente una cómoda batalla; esta violencia, además, es en cierta forma éticamente irreprochable. Sorel la compara con la fuerza utilizada por los partidarios del Estado o por la defensa de que éste es objeto por parte de aquellos socialistas que sólo desean apoderarse de la maquinaria estatal en vez de proceder a su completa destrucción. A pesar de los efectos purificadores de la violencia, a veces Sorel produce la impresión de que quizá no sea necesario recurrir forzosamente a la violencia física y que la simple fe del proletariado en su poder puede bastar para promover la revolución.

En la mayoría de sus obras, Sorel insiste en la importancia de la fe en lo que a la producción de cambios políticos y sociales se refiere. Las organizaciones que en la historia persisten, las causas que triunfan, son las que vienen inspiradas por una convicción irracional en el propio destino y en la misión asignada, y no aquellas que se basan en esquemas intelectuales y análisis racionales. El ejemplo más ilustrativo —que Sorel evoca repetidamente—, es el de la Iglesia Católica Romana. La Iglesia ha demostrado poseer desde siempre una capacidad de subsistencia realmente asombrosa. Como indica en uno de sus ensayos: «Creo que la Cristiandad nunca perecerá: la aptitud para el misticismo es algo muy real en el hombre y la experiencia demuestra que no se debilita con el paso del tiempo…, y que no sufre merma alguna con el progreso del conocimiento científico».[343] Consecuentemente, Sorel sólo intuye peligro para la Iglesia en el momento en que ésta empieza a comprometerse con el liberalismo al tratar de dar a su teología una apariencia de racionalismo.

Sorel era un convencido —y quizá sea ésta la más original de sus contribuciones en el marco del pensamiento político— del poder que en el campo de la política representa el Mito. Los mitos son susceptibles de análisis, no son alusiones quiméricas a un futuro estado de cosas, sino convicciones morales que actúan sobre el comportamiento presente. «No son descripciones de objetos o cosas —nos dice Sorel—, sino expresiones de la voluntad».[344] No importa que sean el símbolo de un estado de cosas que nunca será posible. «Los mitos deben sopesarse en tanto que medios de actuación en el momento presente; cualquier discusión en torno al método más idóneo para su aplicación al curso de la historia, carece de sentido. Lo único que importa es el mito tomado en su conjunto».[345] Para Sorel, pues, el éxito de la Iglesia Católica constituye un ejemplo de la eficacia del mito en acción; otro ejemplo es el de la fe inquebrantable en la posibilidad de un cambio que culminó en la Revolución

Francesas y el de la fe casi religiosa de Mazzini en la unidad italiana.

El mito —la creencia mística en el triunfo final de la causa de uno, la voluntad de vencer— se mantiene vivo y se propaga por una selección de hombres. En aquellos períodos de la historia en que la Iglesia Católica corría verdadero peligro, fueron las órdenes monásticas las encargadas de ayudarlo. En el curso del movimiento obrero del siglo XX, esta misión incumbe a los militantes sindicalistas. El mito en el que tienen que creer no es otro que el de reconocer que el proletariado se halla en posesión de un arma que, infaliblemente, terminará por aniquilar el orden existente. Esta arma no es otra que la huelga general. Cuando apareció *Reflexiones sobre la violencia*, la idea de una huelga general había ya cuajado en muchas asociaciones obreras. Pese a que los líderes sindicalistas germanos repetían periódicamente que «la huelga general significa estupidez general», se había ya utilizado en Bélgica como arma política eficaz para obtener amplias reformas; por otro lado, el paro laboral con que en muchos países se celebró el Primero de Mayo, sirvió para evidenciar claramente la fuerza que en potencia alentaba en las clases trabajadoras. En 1906 la CGT francesa había aceptado la idea de la huelga general, incluyéndose entre los puntos de la Carta de Amien. En consecuencia, lo que Sorel ofrecía a las masas en la lucha de clases que se había desatado, no era una nueva estrategia, sino que intentaba encauzar lo que éstas habían ya adoptado en su personalísima, subjetiva y romántica concepción de la sociedad y la historia. Por temperamento se hallaba más cerca de aquellos anarquistas para los que el aniquilamiento violento y revolucionario de la sociedad tenía un valor en sí mismo, que de los minuciosos organizadores de los sindicatos, que se limitaban a referir lo que pudiera acontecer después de la revolución. En su conciencia de la fuerza que reside en lo irracional y en su mismo puritanismo, se asemeja muchísimo a Proudhon: «El mundo será más justo en la medida en que sea más casto».[346]

Si bien la índole apasionada del aborrecimiento que Sorel sentía por el mundo liberal y su creencia en los efectos purificadores de la violencia lo aproximan a cierto tipo de actitud anarquista (y aunque su reconocimiento de lo que los sindicatos podían lograr, en como las posibilidades que entrañaba una huelga general, encajan en una teoría general de la sociedad que ya los líderes sindicalistas habían tratado de poner en práctica), las obras más recientes lo vinculan, y con razón, a los teóricos revolucionarios y reaccionarios de la derecha.[347] El sindicalismo de Sorel es sólo un mero aspecto de una sistemática, dilatada y voluminosa crítica de la sociedad y de los intelectuales, los racionalistas y los políticos burgueses; de otro lado, su contacto con los líderes sindicalistas se redujo a unos pocos años de su vida. De hecho, su aversión por el intelectual y su obsesión por una violencia dinámica le aproximan más a Mussolini (quien revisó las *Reflexiones sobre la violencia* al aparecer la obra por vez primera en Italia) que a Kropotkin o Pelloutier. No obstante, Sorel sigue siendo un

personaje un tanto paradójico, difícil de encajar; un anti-intelectual que pasó la mayor parte del tiempo rodeado de intelectuales, leyendo, escribiendo y teorizando; un hombre de izquierda que en los últimos años de su vida se hallaba mucho más cerca de las derechas; un técnico que negaba la posibilidad de las ciencias exactas. El escritor inglés Wyndham Lewis, por quien Sorel sentía particular admiración, ofrece de él el siguiente retrato: «George Sorel nos proporciona la clave de todo el pensamiento contemporáneo. Sorel es, o era, un personaje altamente equívoco y versátil. Su figura parece integrada por diversas y belicosas personalidades que, según las ocasiones, cobran preponderancia, y que, en cualquier caso, no quiso o no pudo llegar a controlar. Él constituye el máximo exponente de la acción extrema y de la violencia revolucionaria a ultranza; pero esta sanguinaria doctrina aparece expuesta en manuales que muchas veces, mediante el simple cambio de algunas palabras, podrían ser esgrimidos en favor de la autoridad tradicional, abriéndole casi el camino para la guerra clasista, intolerante y desquiciado».[348] Otro de sus amigos y discípulos, Daniel Halévy, dijo de él en 1940: «Aquellos que hace cuarenta años pudieron escucharle de viva voz tienen que agradecerle el no haberse visto sorprendidos por ninguno de los cambios que el mundo ha sufrido».[349] Más que evocar su figura como la de un teórico del anarcosindicalismo, quizás sea más justo referirnos a él como crítico y comentador de las líneas de fuerza que desembocaron en regímenes como los de Mussolini, Hitler, Pétain y Franco.

3

A principios del siglo XX no todos los líderes sindicalistas franceses eran anarquistas, ni mucho menos amigos de Sorel, como lo eran Pelloutier, Delesalle o Pouget. Algunos soñaban todavía con un sindicalismo entregado por completo a la tarea de regatear con el gobierno, a la búsqueda de ventajas inmediatas; otros, como Victor Griffuelhes, secretario general de la CGT desde 1902 a 1909, eran personajes de perfiles bastos, cuya ideología dimanaba de los partidarios de Blanc, más convencidos de la eficacia de la acción directa que de las teorías sociales o los programas educativos según un relato, al preguntársele si había sido influido por Sorel, Griffuelhes repuso: «Yo leo a Alejandro Dumas».[350] Sin embargo, en los años que antecedieron al de 1914, el movimiento sindicalista francés llevó a cabo numerosas tentativas de acción revolucionaria directa, pasando a convertirse en el modelo de los militantes sindicalistas de otros países, principalmente España.

La experiencia de los sindicatos franceses demuestra que, por lo menos en un aspecto, Sorel se hallaba en posesión de la razón. Aunque se produjeron cierto

número de huelgas con resultados positivos en campos aislados de la industria, la huelga general y el colapso subsiguiente de la sociedad burguesa continuaron ejerciendo su función de mito, presentándose más como una esperanza e inspiración para el futuro que como una posibilidad del presente. De las grandes huelgas desencadenadas en este período —la huelga postal de 1909, la huelga de los ferrocarriles de 1910 y las de los mineros y metalúrgicos en 1913—, ninguna de ellas alcanzó siquiera un éxito mediano en cuanto al logro de reformas inmediatas, ni supusieron un resquebrajamiento inicial de la sociedad capitalista, como habían previsto los militantes anarquistas de los sindicatos. No es que la constante agitación y el violento tono revolucionario de aquellos años no consiguieran nada constructivo; lo que ocurrió fue que los resultados no siempre se correspondieron con los efectos que los dirigentes sindicalistas esperaban obtener. No se puede negar que durante la primera década del siglo el movimiento sindicalista acrecentó su potencia. Según cálculos minuciosos, entre 1902 y 1912 la CGT había sextuplicado su efectivo en hombres, aunque en su conjunto la cifra total de afiliados no rebasar los seiscientos mil miembros.[351] La constante agitación había terminado por crear un clima de lucha de clases, e indudablemente había llamado la atención, como nunca lo hiciera antes, respecto a la realidad de un problema social francés y de un proletariado militante y en precaria situación. Pero la misma circunstancia de que el Gobierno hubiera tenido en cuenta alguna de sus reivindicaciones, introduciendo en el derecho nacional leyes que mejoraban las condiciones y los salarios del trabajador, mermó el impacto del sindicalismo estrictamente revolucionario. Por otro lado, siempre que éste llegaba a una situación perentoria, el Gobierno parecía llevar en todo momento las de ganar. Bajo el gobierno de antiguos republicanos radicales como Clemenceau, o de antiguos partidarios de la huelga general, como Aristide Briand, que había abandonado el campo del sindicalismo en beneficio de una triunfante carrera política, el gobierno había desarticulado huelgas, contenido a los huelguistas y sembrado las discordias entre los dirigentes sindicalistas. Al mismo tiempo, diferencias personales y de opinión impidieron a la CGT presentarse como un frente obrero sólido, cosa de todo punto indispensable si se quería que la huelga general tuviera eficacia. En 1909 Victor Griffuelhes se vio obligado a dimitir del cargo de secretario general. Su autoritario temperamento y su impulsiva crítica lo llevaron a un desplante («*Ceux qui n'ont de confiance en moi, je les emmerde*», dijo en una ocasión).[352] Griffuelhes dimitió en el momento en que, erróneamente, se puso en duda su honestidad en cuanto a la administración de fondos. Tras un breve lapso de tiempo, su lugar fue ocupado por Leon Jouhaux quien durante casi cincuenta años sería el organizador y el inspirador del movimiento sindicalista francés.

Tanto Jouhaux como los otros dos dirigentes sindicalistas más influyentes de su generación habían empezado militando en las filas del anarquismo, pero su

experiencia respecto a las posibilidades de un movimiento obrero organizado en un Estado democrático les impulsó un buen trecho en el camino conducente a un pacto con el orden establecido, obligándoles a moderar sus ideales revolucionarios mediante considerables movimientos de índole reformista práctica. Proudhon y Pelloutier eran los maestros de Jouhaux, quien nunca durante su carrera relegó al olvido sus enseñanzas. Incluso después de la negra noche que acompañó a la segunda guerra mundial continuó Jouhaux hallando el lenguaje de ellos: «¿Cuándo volverá a reinar la armonía entre los hombres en un mundo regenerado por el trabajo y libre de todo servilismo, que nos permita entrar en él cantando al unísono himnos a la producción y a la dicha? En este día primero de nuevo año (1914) quisiera creer en el advenimiento de esta nueva luz y no dudar de la razón humana».[353]

Los altibajos y las crisis de los años que precedieron al de 1914 convencieron a Jouhaux de que lo que más necesitaba la CGT era organización —al coste, incluso, de una mayor centralización— si de veras pretendía ser más eficiente. El rotundo fracaso de una tentativa de huelga general en 1912 decepcionó a muchos sindicalistas, pero fue sobre todo la experiencia de la primera guerra mundial lo que los obligó a reconsiderar su postura y sus principios básicos y lo que los impulsó al abandono de la mayor parte de las ideas anarquistas en beneficio del anarcosindicalismo. En el período previo al estallido de la primera guerra mundial, la CGT se había ocupado con regularidad de estudiar medidas para impedir la guerra, llegándose por considerable mayoría de votos a una resolución que incitaba a la huelga general como el más adecuado de los métodos para frenar la intervención en la lucha. Una serie de mutuas visitas y conversaciones entre sindicalistas franceses, alemanes e ingleses (pese a que el propio Jouhaux se sorprendiera ante el continente y los hábitos burgueses de los dirigentes ingleses y alemanes) sirvieron para hacer resaltar las diferencias de criterio en torno a la naturaleza del movimiento en los tres países. Mientras los sindicalistas franceses incitaban a sus afiliados a la huelga general para evitar la guerra, los sindicalistas alemanes continuaban reiterando con igual constancia el lema de que «la huelga general significa estupidez general».

El mes de agosto de 1914 demostró que la CGT no sólo no estaba en condiciones de provocar una huelga general contra la guerra, sino que además, la mayoría de sus miembros no la deseban. Es posible que en el caso de algunos sindicalistas fuera el temor a las consecuencias lo que los llevara a obedecer las órdenes de movilización, ya que el no atenderlas los hubiera convertido automáticamente en desertores y la pena que en tiempo de guerra se les imponía era la de muerte. Pero lo que impulsó a la mayoría fue un auténtico sentimiento de patriotismo y el temor a los alemanes; marcharon al frente confiada o resignadamente, según el temperamento de cada cual; el espíritu revolucionario militante y antimilitarista no volvería a resurgir hasta transcurridos dos años. De hecho, y a consecuencia de la guerra, los sindicatos, tanto

en Francia como en los demás países beligerantes, vieron su posición considerablemente fortalecida. Del mismo modo que los gobiernos se dieron cuenta de la imposibilidad de ir a la lucha sin la cooperación de una fuerza de trabajo organizada, así los sindicatos empezaron a sentir cierto espíritu de solidaridad con el Estado. Como expresó Jouhaux en 1918: «Debemos abandonar la política de puños en alto para adoptar otra que nos permita participar en la marcha de los asuntos de la nación… Deseamos estar presentes dondequiera que se encuentren en discusión los intereses obreros».[354] Esto no quiere decir que después de 1914 la CGT abandonara por completo las ideas anarquistas que la habían dominado en la década iniciada en 1899, pero sí que se descartó la posibilidad de una revolución inmediata y se aceptó teórica y prácticamente la existencia del Estado. La CGT continuó siendo por completo contraria a la acción política, negándose a vincularse de manera permanente con un partido político determinado. Cuando exigió la nacionalización de la industria, Jouhaux tuvo bien cuidado de señalar que no significaba un control por parte del Estado, sino por parte del elemento obrero. Durante los años que siguieron a la Revolución Rusa, algunos antiguos anarquistas de la CGT se sintieron atraídos por el comunismo, en tanto que representante de la fuerza revolucionaria más directa y vital del país; pero la mayoría de los que, como Pierre Monatte, se sumaron a los comunistas, no fueron capaces de soportar la disciplina ni de dar su visto bueno a la centralización que la III Internacional estaba decidida a imponer. Sólo en 1930, en virtud de circunstancias muy distintas y ante la presencia de una nueva generación de sindicalistas, el comunismo pasó a ejercer considerable influjo en el seno del sindicalismo francés.

La crítica de Jouhaux acerca de la Revolución Rusa no era muy distinta de la que realizó Emma Goldman, y menos todavía de la que expresó Kropotkin. Jouhaux era un decidido defensor de la idea de un criterio evolutivo de los cambios económicos y sociales, puesto que el caos económico en Rusia le había impresionado profundamente. Al igual que Kropotkin, quien muchos años antes había exclamado: «*Du pain, il faut du pain à la revolution*», Jouhaux vio también que el hambre, en la medida en que imperaba en Rusia, invalidaba por completo la revolución. En 1920 declaraba: «Estamos contra la Tercera Internacional Comunista. Estamos contra ella porque forma una agrupación política que concentra en sí todas las fuerzas políticas y porque pretende tomar en cuenta buena parte de los factores económicos, sin ser a fin de cuentas ninguna organización específicamente económica».[355] La historia del sindicalismo francés de 1920 en adelante es la historia de una lucha para mantenerse en el estricto papel de una institución económica frente a la tentación, cada vez más poderosa, de mezclarse con agrupaciones de orden político, fueran comunistas o anticomunistas. En la medida en que se mantuvieron firmes, su raigambre anarquista no fue del todo olvidada.

Los anarquistas dejaron su impronta en el sindicalismo francés, pero sólo influyeron seriamente por espacio de diez o quince años. En la etapa posterior a 1914 la historia de la CGT poco tiene que ver con la historia de los anarquistas. En un cierto sentido se puede decir que el Estado francés demostró ser demasiado fuerte para ellos, ya que no sólo fue evidente, antes de 1914 (para continuar haciéndolo repetidamente hasta hoy) que podía sobrevivir a los intentos anarquistas de paralizarlo mediante la acción directa, sino que demostró poseer al propio tiempo un considerable poder de atracción positiva. En tanto que Estado, Francia tuvo la incapacidad suficiente, pese a la incesante propaganda antimilitarista, para lograr una patriótica colaboración y llamar a la obediencia a sus ciudadanos; por otro lado, los métodos políticos para llegar a la obtención de reformas sociales demostraron ser tan eficaces y atractivos como las ideas de la acción directa en el campo de la industria. Aunque el movimiento sindicalista no perdió nunca su elemento revolucionario ni su matiz de pacífico antimilitarismo (lo que, paradójicamente, hizo que algunos de sus miembros pactaran en cierto modo con el autoritario *Etat Français* de Vichy), en lo futuro se entregó más a la tarea de conseguir reformas que la meta de una revolución; a una negociación con el Estado más que a una acción tendiente a su abolición. Las ideas anarcosindicalistas según el modelo francés tuvieron en todas partes gran resonancia e influjo, pero, en definitiva, no sobrevivieron a los gobiernos preparados para tolerar la actividad de los sindicatos y para emprender por sí mismos el camino de las reformas sociales; además, estas ideas anarcosindicalistas no eran tampoco lo suficientemente fuertes para resistir los embates de los llamamientos patrióticos lanzados por el gobierno durante la guerra, verdaderos cánticos a la solidaridad. El único país en donde el anarcosindicalismo ejerció una fuerza realmente seria fue España, donde la actividad de los sindicatos se veía considerablemente dificultada, con gobiernos ineptos y reaccionarios, y donde no se había sufrido la experiencia de una guerra que advirtiera a los obreros, siquiera en una mínima parte, de que tenían ciertos intereses en común con sus opresores.

Fue en Francia donde por vez primera se desarrollaron las ideas y la práctica sindicalistas, y en España (país en ele que existía ya un bien organizado movimiento anarquista) donde alcanzaron la máxima eficacia. También en otras partes del mundo, en la América Latina por ejemplo, donde el movimiento obrero era débil y la oposición entre las clases era evidente, los dirigentes laborales encauzaron la acción de las asociaciones obreras militantes por la senda del nuevo sindicalismo. De hecho, las ideas anarquistas tendían a cuajar allí donde existiera una verdadera lucha de clases entre patronos y obreros y allí donde el Estado hubiera cedido deliberadamente su poder a los patronos o se hubiera mantenido al margen de la contienda. Así, una escisión del movimiento sindicalista estadounidense practicó por espacio de quince años una estrategia anarquista, manteniendo a la par que su ideario anarquista,

aunque separadamente unas de otras, las ideas anarcosindicalistas al compás de la evolución que seguían en Francia.

Los numerosos emigrantes procedentes de países como Italia, España y Rusia, o aquellos alemanes radicados en los Estados Unidos que habían escuchado las enseñanzas de John Most, extendieron las ideas anarquistas por toda la geografía estadounidense, mientras que el episodio de Haymarket, la incesante propaganda de Emma Goldman, de Alexander Berkman y de otros militantes, y la alarma suscitada con motivo del asesinato del presidente McKinley, contribuyeron a mantener vivo ante la opinión pública ele espectro del «peligro anarquista». En 1890 John Most y algunos de sus partidarios expresaron su desacuerdo con la práctica del terrorismo al empezar a vislumbrar las posibilidades abiertas a la acción en el campo industrial y en el seno de las factorías y las minas, posibilidades que prometían traducirse en una mejor eficacia. Estas ideas sobre las nuevas organizaciones obreras fueron la causa de que Most se distanciara de muchos de sus camaradas anarquistas. No obstante, el hecho de que ciertos sindicatos norteamericanos hubieran empezado aceptando la práctica anarquista, no suponía que las causantes fueran los teóricos del movimiento. El anarcosindicalismo norteamericano era, antes que nada, una reacción ciega e instintiva contra las malas condiciones de trabajo padecidas por obreros ignorantes, emigrantes la mayoría, para quienes los estadistas eran seres completamente abstractos, y a los que la acción directa, a menudo violenta, parecía una manera natural de alcanzar sus objetivos. Fue así cómo en las minas y en las madererías del Oeste o en las factorías textiles y otras industrias del Este y del Centro (que en su mayor parte dependían de la mano de obra extranjera de bajo coste) un reducido número de asociaciones obreras militantes pudieron, al menos por breves períodos de tiempo, erigirse en verdadera fuerza de choque en el campo de la industria.

La historia del sindicalismos norteamericano es tanto la historia de las discordias existentes entre los distintos sindicatos como la de la lucha entre el capital y el trabajo. A fines de 1890 existía ya un sólido movimiento sindicalista basado en asociaciones profesionales integradas en la Federación Americana del Trabajo (AFL). Sin embargo, esta organización parecía a la enorme masa de trabajadores no especializados, encuadrados en asociaciones obreras, un simple instrumento para mantener la privilegiada situación de los obreros capacitados mediante una serie de pactos con los patronos, siempre en perjuicio de los obreros menos calificados o que acababan de llegar al país. En 1890, y simultáneamente con las tentativas de formar un partido socialista, distintos líderes laborales empezaron a intuir la fuerza política que potencialmente representaba la serie de obreros no encuadrados en ninguna organización. Así diría uno de ellos, Daniel de Leon: «La organización del futuro ha de conseguirse con la ayuda de los trabajadores que ahora están sin organizar; es decir, la inmensa mayoría de las clases obreras del país».[356] Fue este deseo de

encuadrar a los miembros desperdigados y de agrupar a los obreros en una misma industria en un «vasto sindicato», así como la integración de los distintos sindicatos en un elemento de fuerza real, lo que en 1905 condujo a la creación de la IWW. El principal apoyo para la realización de esta idea provino de la Federación Occidental de Mineros, cuyo líder, *Big Bill* Hayward, era uno de los más claros y poderosos exponentes de la idea de la acción directa en el área de la industria. Al principio de la fundación de la IWW el número de militantes de filiación anarquista era reducido, aunque sus representantes dieron pruebas de una firmeza y sinceridad que les valió cierta influencia. Muy pronto se efectuaron una serie de discusiones que interesaban a los anarquistas de manera primordial. ¿Hasta qué punto un movimiento obrero tenía que mezclarse en la acción política? ¿Hasta dónde podía vincularse con cualquier partido político? ¿Debía llevarse a cabo la revolución mediante una acción directa por parte de los obreros, que se limitarían a incautarse simplemente de los medios de producción, o debía pretender la conquista del Estado por medios políticos?

De Leon, un intelectual marxista, opinaba que el movimiento sindicalista tenía que constituir el brazo industrial de un movimiento político, y, debido a su influencia, el preámbulo de los estatutos de la IWW contenía una específica, sorprendente y contradictoria referencia a la acción política. «Entre estas dos clases (obreros y patronos) tiene que suscitarse una contienda que perdurará hasta que los trabajadores actúen de consuno en el plano de lo político y de la industria, haciéndose dueños de lo que producen con su esfuerzo a través de la organización económica de la clase obrera, no afiliada a partido político alguno».[357] A muchos de los delegados les pareció que esto llevaba demasiado lejos la aceptación de la acción política, y uno de ellos manifestó: «La urna electoral no es más que una concesión capitalista. El depositar en un agujero trozos de papel doblado jamás ha servido, ni creo que sirva, para emancipar a la clase obrera».[358] De hecho, el confusionismo que presidió los debates anejos a la fundación de la IWW provocaría ulteriores disputas y disensiones. Transcurrido un año, Eugene Debs, uno de los más renombrados dirigentes en la historia del movimiento laboral americano, dimitió de la IWW por considerar que la organización cargaba poco el acento en la actividad política, y en 1908 Daniel de Leon, a pesar de que en un principio había mantenido el criterio de que «la expresión política del trabajo no es más que la sombra de la organización económica»,[359] rompió con Hayward y con los dirigentes de la IWW en Chicago, porque estaba entregado a la aplicación de sus ideas sobre la acción política por conducto del Partido Obrero Socialista, del que era miembro destacado.

Desde 1908 a 1915 la situación fue de confusionismo, por cuanto actuaban dos grupos que se denominaban a sí mismos IWW: uno radicado en Chicago, dirigido por Hayward y Vincent St. John, partidario de la acción directa, y que fue convirtiéndose gradualmente en un grupo de sentimientos anarquistas, y la organización de De Leon,

con base en Detroit, que finalmente tomó el nombre de Unión Industrial Internacional de los Obreros. La presencia de los elementos anarquistas en el seno de la IWW se había ya dejado sentir en 1906, al aprobarse una resolución por la que se declaraba abolido el puesto de presidente de la organización, manifestándose al respecto: «Con vistas al día en que acabemos con todo aquello que entrañe autoridad y política reaccionaria, no nos parece necesario que tenga que existir el puesto de presidente en una organización con conciencia de clase. Son los miembros militantes los que han de llevar los asuntos comunes, acudiendo para ello a un organismo ejecutivo integrado por un comité central».[360] Como consecuencia de esta decisión, tuvo que requerirse la intervención de la policía para que ayudara a la organización a tomar posesión de la secretaria y de los archivos del depuesto presidente, quien se negó a abandonar el cargo.

Poco fue lo que durante estos años de discordias intestinas y de duras contiendas personales, añadidas a diferencias específicamente ideológicas, pudo lograr la IWW. Si en 1906 alardeaba de tener en sus cuadros sesenta mil afiliados, sólo catorce mil pagaban regularmente sus cuotas, sin contar con las secesiones que se produjeron, como la de la Federación Occidental de Mineros, que abandonó el grupo Hayward en 1907. No obstante, la sección militante se anotó algunos éxitos a causa precisamente de la violencia de sus medios y de la sencillez de las ideas que apoyaba, bien recibidas por los mineros, madereros y labradores, agobiados de trabajo, mal retribuidos y sin instrucción alguna, hasta el punto de que un observador escribió en 1910, aludiendo a los labradores de North Yamhill (Oregon), que «habían estado distribuyendo los principios del sindicalismo revolucionario en grandes terrones».[361] En 1909 la IWW organizó con éxito una serie de huelgas en Pensilvania, y en 1912 obtuvo un gran triunfo al llevar a cabo una huelga en Lawrence (Massachusetts), donde por espacio de tres meses los militantes de la IWW, pese a no sobrepasar, según se dice, el número de trescientos, lograron impedir que acudieran al trabajo veintitrés mil obreros. En el ínterin, Hayward se había trasladado a Europa, donde se entrevistó con Pouget y otros destacados pensadores del sindicalismo francés, lo que hizo que automáticamente las técnicas de acción directa y de sabotaje puestas en práctica en Lawrence fueran tachadas por los numerosos enemigos de la IWW de sistemas importados del extranjero.

A pesar de su negativa a emprender una acción política y a la aceptación de la acción directa, la IWW no supo identificarse con los puros principios anarquistas. Fracasaron los intentos para descentralizar la organización, llevados a efecto en 1912, lo que hizo exclamar con tono de pesadumbre a Alexander Berkman: «Tan oscurecida se ha visto en los debates de la convención indispensable en un movimiento revolucionario, que parece haberse olvidado del todo que no cabe concebir una organización de obreros independientes y seguros de sí mismos sin una

completa autonomía local».[362] Tanto Berkman como Emma Goldman encontraron no pocos motivos para simpatizar con los militantes de la IWW; ellos fueron los primeros en sumarse al coro de sus exigencias de libertad de expresión y agitación y del derecho a desarrollar campañas en pro de los compañeros sometidos a juicio o encarcelados, aunque nunca se vincularon totalmente con ella, por otro lado, las rencillas y rivalidades que separaban a los dirigentes del movimiento sindicalista norteamericano estaban muy lejos del ideal anarquista de la organización obrera. No obstante, Berkman y Emma Goldman pasaron por idéntico tratamiento y circunstancias que los dirigentes de la IWW, cuando tras la intervención norteamericana en la guerra, en el año 1917, todas las organizaciones «subversivas» pasaron por difíciles trances. Ambos lucharon contra la recluta forzosa al lado de los dirigentes de la IWW; se opusieron asimismo a las sentencias que en 1917 recayeron sobre Mooney y Billings en San Francisco. La misma Administración que puso fin a su carrera de agitadores en los Estados Unidos puso también prácticamente fin a la acción de la IWW, enviando a *Big Bill* Hayward al mismo decepcionante exilio ruso que el que tuvieran Emma Goldman y Berkman, muriendo en Rusia en 1925. Pudo decirse que al terminar la guerra el anarcosindicalismo no existía ya en los Estados Unidos, y aunque sobreviviera un sindicalismo industrial apolítico y los brotes de violencia continuaran caracterizando las disputas en el campo de la industria hasta 1930, ya no era influenciado por el anarquismo.

La experiencia de la IWW había dejado una leyenda, influyendo, durante no mucho tiempo, en la acción de los sindicatos de otros países, México en especial, donde los trabajadores tuvieron ocasión de experimentar los métodos de la IWW en los Estados Unidos, se unieron, al regresar a su país, con los anarquistas que en los años de la Revolución Mexicana se entregaron al aprendizaje del anarcosindicalismo español.[363] Pero la cada vez mayor prosperidad de los Estados Unidos, el término de la inmigración y la integración de los elementos extranjeros, así como la paulatina mitigación de los rigores de la expansión capitalista hasta entonces incontrolada, contribuyeron a diluir las bases del anarcosindicalismo norteamericano. En las décadas de los años veinte y treinta el anarquismo se mantuvo en los Estados Unidos como un credo vivo en los medios de los emigrantes españoles o italianos, dando origen a casos tan famosos como el juicio de Sacco y Vanzetti y la contienda legal, de seis años de duración, desde su condena en 1921 hasta su ejecución en 1927. Sacco y Vanzetti habían sido condenados por asesinato en el curso de un atraco a mano armada en las inmediaciones de Bostón. A pesar de que aún hoy los hechos son objeto de controversia,[364] el conocimiento de que los acusados eran anarquistas notorios, tuvo sin duda alguna que suscitar prejuicios contra ellos en la mente de los ciudadanos de Massachusetts, a la vez que este mismo extremo agrupaba a hombres y mujeres de distintas facciones de la izquierda y de los liberales a favor suyo. Pero

muy pronto la campaña desplegada pareció desbordar los límites del grupo de anarquistas, camaradas de los sentenciados, que la originó inicialmente, para pasar a los de los comunistas, los cuales se mostraron cada vez más eficaces en cuanto a su defensa (en ocasiones, puestos en situación un tanto embarazosa por los comentarios antisoviéticos de Vanzetti desde la cárcel), mientras, paralelamente, crecían el recelo y el malestar entre el grupo de anarquistas que se hiciera cargo de la defensa inicial. Quizá fue esta la última vez en que los atentados a base de artefactos explosivos —incluyendo uno contra la residencia del juez y contra uno de los jurados— produjeran la impresión de que el anarquismo era todavía una fuerza digna de consideración en los Estados Unidos. A mediados del siglo XX el anarquismo estadounidense no pasaba de ser una quimera de acento puramente intelectual o el símbolo de la revuelta contra la sociedad opulenta, susceptible de atraer la atención de algún que otro estudiante idealista, pero que en la práctica hacía ya tiempo que había dejado de constituir una fuerza social efectiva.

Las ideas y la práctica anarcosindicalista se habían ya extendido ampliamente antes de 1914. Así Beatrice Webb podía escribirse en 1912: «El sindicalismo ha tomado el lugar que antes ocupaba el anacrónico marxismo. La juventud airada de hosco semblante, ceño fruncido y descuidada vestimenta, es hoy sindicalista; el lenguaje del obrero joven, tan evasivo como sus palabras, repite hoy las frases de los sindicalistas franceses en vez de las que acuñó en su tiempo la socialdemocracia alemana».[365] Aunque en los países capitalistas avanzados y en el Estado soviético estas ideas no persistían, continuaban teniendo fuerza en los países donde había una intensa lucha de clases, o en los pueblos débiles, o en los que se mantenían al margen de la contienda, como Argentina, donde los emigrantes italianos no habían echado en saco roto las enseñanzas de Malatesta; o como Bolivia, Uruguay, México y Perú, donde los españoles y los militantes que habían vivido en los Estados Unidos y observado el sistema de la IWW, conservaban viva la tradición de la acción directa revolucionaria.[366] Pero hubo un país en el que las ideas anarcosindicalistas nacidas en Francia a fines del siglo XIX cuajaron tan pródigamente que durante un corto período, el verano de 1936, pareció que la revolución anarquista estaba a punto de consumarse. Es a España adonde debemos ahora dirigir la mirada para contemplar la actuación del movimiento anarquista, cerca del anhelado rendimiento. Sin embargo, es el fracaso que sufrió la causa en 1937 lo que marca el fin del anarquismo como una fuerza política de envergadura, aunque subsista todavía como fuerza intelectual.

CAPÍTULO IX

ANARQUISTAS EN ACCIÓN: ESPAÑA

Paz a los hombres, guerra a las instituciones. (*Lema anarquista español*).

El problema era no sólo de pan, sino también de odio. *Salvador Cordón*.

El español vive mucho de afirmaciones y de negaciones categóricas. *José Peirats*.

1

El anarquismo fue en España por espacio de casi setenta años una fuerza revolucionaria cuya intensidad no tuvo precedentes en ningún otro país del mundo. Por lo tanto, es en España donde puede observarse más claramente el juego de las afirmaciones y las contradicciones, de la ferocidad y la nobleza, de la visión apocalíptica y de la convicción racionalista de que han alardeado los anarquistas. No es fácil explicar por qué el anarquismo tuvo en España mayor resonancia que en ningún otro pueblo. Era un país atrasado de gobierno endeble; existía un abismo absoluto entre pobres y ricos, y singularmente una población agrícola que en muchas comarcas estaba irremediablemente condenada a morir de hambre; existía también la presión constante del odio a los terratenientes y al clero, factores que se daban asimismo en otros países de Europa (en Sicilia, por ejemplo). Es posible, como algunos autores han sostenido, que su éxito momentáneo se debiera a que el temperamento español cuadra perfectamente con el extremismo de las doctrinas anarquistas, y a la circunstancia de que una población que durante siglos ha vivido sumida en el fanatismo religioso tenía que responder fácilmente a un fanatismo de muy distinta naturaleza. También es posible que el individualismo, el amor propio y el respeto a sí mismo, cualidades habitualmente consideradas como muy propias del español, le predispusiera a la aceptación de una doctrina que, de una manera quizá todavía más acusada que la de la religión protestante, imputa a cada individuo la responsabilidad de las propias acciones. Los historiadores marxistas han tratado de explicar la mayor raigambre del anarquismo con relación al marxismo en España acudiendo a un análisis de cómo fueron rotos los lazos con el orden feudal en el siglo XIX, sustituidos por las relaciones que impuso una organización moderna en el campo de la industria y las finanzas; en cierta manera, pues, España quedó fuera del modelo común de evolución histórica propio de otros países.[367] Otros autores han visto en el

movimiento anarquista español una confirmación de la verdad que encierra la afirmación de Bakunin de que «sólo los que nada tienen que perder —el *Lumpenproletariat* o los campesinos sin tierras— pueden convertirse en verdaderos revolucionarios».

Cabe entonces en lo posible, que en virtud del cúmulo de razones aportadas, el evangelio bakuninista[368] que Fanelli trajo consigo alcanzara en España tal predicamento. No cabe duda de que su llegada al país coincidió con una situación oportuna para la difusión de cualquier doctrina revolucionaria. En 1968, el cada vez mayor desconocimiento de un amplio sector de la población por el modo como la reina Isabel llevaba las riendas del Gobierno, había llegado a desbordarse, por lo que la soberana se vio obligada a abdicar. La búsqueda de un sucesor —aparte de centrarse en la candidatura de un Hohenzollern, pretexto suficiente para desencadenar la guerra franco-prusiana de 1870— sujetó al país durante un corto período de endeble monarquismo constitucional, al que siguió la república liberal de efímera existencia. Finalmente, tras una etapa en que se excedieron la confusión y el desorden, advino la restauración de los Borbones, en una general reacción que hizo sumamente difícil toda actividad revolucionaria. No obstante, en el período 1868-74 todo parecía posible en España. Esos años estuvieron caracterizados por esporádicos brotes de insurrección en diferentes partes del país, obra de la extrema derecha carlista y de la izquierda republicana federalista. Fue en unas condiciones muy próximas al estado de guerra civil que los anarquistas españoles adquirieron su primera experiencia en el terreno de la acción. Por otro lado, fue también en esa época cuando muchos intelectuales de la clase media se sintieron atraídos por las doctrinas de Proudhon. Así, Pi y Margall, líder del Partido Federal y presidente durante unos meses de la República, había traducido a Proudhon, y sus ideas de una sociedad federal basada en comunas autóctonas y eficaces estaban lo suficientemente cerca de las doctrinas de Bakunin y de sus discípulos como para tener muchas cosas en común. He aquí unas palabras de un intelectual anarquista: «Consciente o inconscientemente, las doctrinas de Proudhon son el credo de la mayoría de los españoles, hasta el punto de que en una forma u otra cada español lleva dentro de sí a un federalista».[369] Por su parte, Pi y Margall había vinculado de manera explícita la idea de un estado federal con la idea de la revolución social, subrayando que «nuestra revolución no es puramente política; es social».[370] Así, pues, en aquellos turbulentos años de 1868-74 las nuevas ideas de organización social iban inextricablemente unidas a las de federalismo y separatismo. Ciertamente, entre las razones que explican el éxito del anarquismo en Barcelona hay que admitir que sirvió como instrumento del nacionalismo catalán y a la vez del separatismo de la clase media.

Hasta ese momento no podía casi hablarse de una causa socialista española. En instituciones como el Fomento de las Artes, de Madrid, o el Ateneo Catalán de la

Clase Obrera, de Barcelona, había reducidos grupos de hombres que estudiaban y discutían las ideas de Fourier y de Proudhon y las perspectivas de organizar la sociedad sobre una base de cooperación mutua. Estos grupos estaban compuestos por algunos representantes de las profesiones liberales, estudiantiles y artesanos, la mayoría de estos impresores y zapateros. Sin embargo, no podía calificárseles de revolucionarios, hasta el punto de que uno de los primeros adeptos de Bakunin en España, Rafael Farga Pellicer, tuvo que informar a Bakunin de que el socialismo no estaba en España «lo evolucionado que sería de desear».[371] Pero fueron estos grupos los que integraron la concurrencia inicial que asistió a las lecciones de Fanelli, y fue de entre ellos que reclutó a unos veinte hombres, los cuales fueron los primeros miembros del movimiento anarquista español.

Los primeros adictos a las enseñanzas de Fanelli los dio Madrid. Quizá sea Anselmo Lorenzo, un joven impresor, el más destacado de todos ellos; pocos años después se iría a vivir en Barcelona, donde fue uno se los principales dirigentes de la causa. Tras la creación de un grupo de adeptos en Madrid, Fanelli se trasladó a Barcelona, y uno de sus amigos madrileños, José Rubau Donadeu, en cuya casa se habían efectuado las primeras reuniones convocadas por Fanelli, le puso en contacto con un pintor llamado José Luis Pellicer y con su sobrino Rafael Farga Pellicer. En el estudio del primero, Fanelli adoctrinó a un grupo de aproximadamente veinte neófitos, iniciando así el movimiento en Barcelona. Farga Pellicer, sobrino del pintor, tuvo un papel importante en la posterior evolución de estas actividades, pues fue por mediación suya que se estableció contacto con los intelectuales burgueses que integraban el círculo de amistades de su tío y con el Centro Federal de las Sociedades Obreras de Barcelona, que de manera más o menos indirecta agrupaba a todas las organizaciones obreras de la ciudad (una ciudad en la que la industria textil, arraigaba desde muchas generaciones, había dado origen al movimiento obrero más avanzado y mejor organizado). Estos contactos permitieron a los anarquistas acariciar la esperanza de formar una organización auténticamente proletaria, aunque tuvo que transcurrir bastante tiempo antes de que los revolucionarios del sector obrero fueran algo más que una minoría.

Estos primeros prosélitos de Fanelli se denominaron a sí mismos «componentes de la Sección Española de la Internacional», y, como el propio Bakunin, no consideraban que el programa de la Alianza de la democracia social bakuninista, predicado por Fanelli, fuera incompatible con los objetivos de la Internacional. Sin embargo, pronto empezaron los desengaños, a raíz de sus diferencias con los marxistas, quienes entorpecieron con frecuencia sus actividades, todo lo cual dejó al movimiento obrero español lamentable y perpetuamente dividido. Entre 1870 y 1871 los anarquistas españoles fueron advirtiendo lo que dividía a Marx y a Bakunin, viéndose impulsados a tomar partido por uno de los dos bandos. Dos componentes

del grupo inicial, Farga Pellicer y Sentiñón, acudieron al congreso de Basilea y se entrevistaron con Bakunin y fueron testigos impotentes de la *débâcle* final de la Internacional en la Haya, en 1872. Anselmo Lorenzo asistió al congreso celebrado en Londres en 1871, donde fue bien recibido por Marx y Engels. Pero muy pronto la atmósfera del congreso le desilusionó. Hombre de absoluta franqueza, honesto y sencillo, esperaba mucho de un movimiento que parecía ofrecer a los españoles la esperanza de un apoyo real. Cierto que la calurosa acogida de Marx, y aún más su erudición y sus conocimientos, le causaron profunda impresión, pero esto no le impidió escribir más tarde, refiriéndose al congreso: «Conservo un triste recuerdo de la semana que pasé asistiendo a la conferencia. Me llevé una impresión desastrosa: esperaba encontrarme ante nobles pensadores, heroicos defensores del obrero, propagandistas entusiastas de nuevas ideas, precursores de una sociedad transformada por la revolución, en la que se practicará la justicia y se disfrutara de bienestar, y, por el contrario, me encontré con profundos rencores y enemistades entre los que deberían haber estado unidos y en una voluntad común destinada a la consecución de idénticos fines».[372]

Al terminar el año 1871, cuando la escisión de la Internacional se iba agravando por momentos, Paul Lafargue, yerno de Marx, llegó a España en calidad de representante del Consejo General de Londres, con la idea de asumir la dirección de la sección española de la Internacional. De momento no alcanzó gran predicamento, y quizá por esta razón logró mantenerse en buenas relaciones con Anselmo Lorenzo y otros destacados dirigentes bakuninistas. Todo ello ocurría unos diez años antes de que el partido socialista marxista adquiriera cierta importancia, y de que, bajo la orientación de Pablo Iglesias (un joven impresor que fue de los primeros afiliados a la Internacional, más atraído por Marx y Lafargue que por Bakunin), empezara a desarrollarse un movimiento sindical socialista.

Lo cierto es que el desarrollo del movimiento revolucionario en España se vio obstaculizado por la severa represión de las actividades de la Internacional, que en 1892, fue declarada oficialmente ilegal. No obstante, continuó en sus actividades hasta la caída de la República en 1874. Durante este período de tiempo se celebraron una serie de congresos cuyo objeto era discutir los principios fundamentales de la acción revolucionaria, y que mostraron elocuentemente las disensiones que reinaban en la Internacional (con ocasión del congreso celebrado el día de Año Nuevo de 1873 en Córdoba, la sección española de la Internacional se declaró en favor de la ideología bakuninista). Entretanto, el movimiento anarquista actuaba sigilosamente durante la monarquía, y, sin lugar a dudas, los propios principios de descentralización y anonimato característicos de la estrategia anarquista convenían especialmente a una acción clandestina; los anarquistas habían conseguido algunas ventajas y estableciendo sus propios lemas. Uno de los principios más firmemente defendidos

por los anarquistas españoles era el de que «la emancipación de los obreros debe ser obra de los propios trabajadores»; de acuerdo con este lema, encabezaron una serie de huelgas que de manera espontánea se declararon en Barcelona y en distintas partes del país. Una de ellas —la que en demanda de la jornada laboral de ocho horas estalló entre los obreros de las papeleras de Alcoy— culminó en una insurrección que hizo del Alcoy de 1873 un nombre simbólico en la historia del movimiento anarquista. Los delegados de Alcoy habían desempeñado un papel preponderante en el congreso celebrado en Córdoba, y cinco de ellos eran miembros del Consejo Federal de la Internacional en España. Como resultado, Alcoy fue seleccionada como sede del Consejo Federal, lo que hizo que figuras destacadas de la sección española de la Internacional se pusieran al frente del levantamiento. Los obreros se apoderaron de las factorías y las incendiaron, mataron al alcalde y se pasearon por la población exhibiendo las cabezas de los policías asesinados. Causaba verdadero pánico ver la fuerza de que disponía la masa obrera y su bárbara reacción tras una opresión de muchos años. En lo futuro, Alcoy pasaría a ser un nombre que serviría a los obreros como recordatorio de sus tradiciones militantes, al mismo tiempo que se concedía en símbolo de alarma para la burguesía cuando se pretendía atemorizarla con la amenaza de la violencia y el terror.[373]

Sin embargo, el principal logro de los dirigentes anarquistas durante los breves años que mediaron entre la llegada de Fanelli al país y la restauración de los Borbones, no radica en el hecho de que influyeran por vez primera en los obreros de un centro industrial como Barcelona, ni en que practicaran la huelga revolucionaria treinta años antes de que se desarrollaran en Francia las doctrinas anarcosindicalistas. La circunstancia más notable en el caso de los anarquistas españoles fue el arraigo de su ideario en la masa más expoliada y mísera de la población: los jornaleros sin tierras y los campesinos del sur. Fue esta mezcolanza de los artesanos y obreros de las áreas industriales más avanzadas con las capas más bajas e indigentes del campesinado, a las que Bakunin consideraba como el principal elemento de la revolución, lo que dio al movimiento anarquista una amplia base de apoyo y una difusión enorme.

Observamos cómo en el curso de la historia de España se habían producido en Castilla, en Aragón y en Andalucía una serie de revueltas campesinas espontáneas y sin cohesión alguna, las que fueron brutalmente reprimidas. Es posible que fuera en el siglo XIX cuando la situación y las condiciones del campesinado alcanzaron mayor dureza; las tierras comunales habían sido parceladas y vendidas por gobiernos que necesitaban equilibrar sus presupuestos y los terratenientes se sentían cada vez menos obligados con los labradores de sus tierras. Como ocurría en el sur de Italia, los hacendados, siempre ausentes de sus propiedades, se acostumbraron a ver sólo en sus tierras un medio de percibir los ingresos que les permitieran llevar una vida holgada y

cómoda en otros lugares, y si vivían en el mismo lugar o cerca, como ocurría en el sector vinícola de la comarca jerezana, entonces el tren de vida del hacendado aún profundizaba más el abismo que separaba a pobres y ricos. Varios de los primeros discípulos de Fanelli en Barcelona eran andaluces de origen, y mucho antes hubo ya en los puertos del sur (Málaga y Cádiz) grupos familiarizados con las doctrinas de Fourier, Cabet y Proudhon.[374] El primer centro anarquista que se estableció en el sur del país tuvo a Cádiz por sede, y fueron los artesanos, los maestros de escuela y los estudiantes de las ciudades los que antes que nadie recogieron las nuevas ideas o las aprendieron de boca de apóstoles ambulantes como Anselmo Lorenzo, quien también había propagado su ideario en Portugal. Los primeros anarquistas destacados que aparecen en Andalucía son hombres como Navarro Prieto, hijo de un maestro de escuela, que después de conseguir ingresar en la Universidad no pudo aprobar los exámenes, convirtiéndose más tarde en un renombrado periodista anarquista; hombres como Agustín Cervantes, un profesor universitario melancólico e hipocondríaco, de formación jurídica y clásica, quien perdió sus cátedra a causa de sus opiniones anticlericales.

Ciertamente la situación del campo español ofrecía material revolucionario más que suficiente. Lo mismo que en Sicilia, los bandoleros andaluces desempeñaron durante mucho tiempo un importante papel, convirtiéndose varios de ellos en figuras legendarias que desafiaban a las autoridades y rodeaban a los ricos para dar a los pobres. Las nuevas doctrinas anarquistas parecían simplemente remachar lo que cada campesino llevaba grabado desde hacía mucho tiempo en su corazón: que el patrón, el Estado y la Iglesia se habían confabulado para oprimirle y privarle de sus naturales derechos. En 1844 el gobierno procedió a la creación de un nuevo cuerpo de policía, la Guardia Civil, cuya finalidad era acabar con el bandolerismo. En los confusos y turbulentos años que van desde 1868 a 1874 los guardias civiles actuaron sin reposo, y al terminar ese período, sus ataques iban principalmente dirigidos contra los anarquistas. Recordemos las palabras de Gerald Brenan: «A partir de entonces, cada guardia civil se convirtió en un agente de recluta del anarquismo».[375] El Estado parecía haberse fundido con el terrateniente, de modo que la eliminación de uno no podía sino entrañar la desaparición del otro.

Con la caída de la República y el fin de las esperanzas de los liberales y cantonalistas, algunos republicanos federales empezaron a ver en el anarquismo un escape a la resanción de frustración que experimentaban, al igual que en Italia determinadas gentes se inclinaron hacia el anarquismo cuando comprobaron la ineficacia del republicanismo de Mazzini. Uno de estos republicanos federales, Fermín Salvochea, se convirtió en uno de los santos característicos del movimiento anarquista andaluz. Su advenimiento a las creencias anarquistas no fue muy distinto del que impulsó a Bakunin y a Kropotkin a convertirse en revolucionarios sociales.

Salvochea era hijo de un acomodado comerciante gaditano, y cuando la abdicación de la reina Isabel, tenía veintiséis años.[376] Había vivido un tiempo en Inglaterra, donde le impresionó el racionalismo militante de Bradlaugh, al mismo tiempo que devoraba materialmente las obras de Tom Paine. Después de 1868 estuvo mezclado en una insurrección republicana en Cádiz, y, más tarde, en una revuelta de signo federalista en Cataluña. En 1871, tras varias entradas y salidas de la cárcel, ocupó la alcaldía de Cádiz, aunque no tardó en participar en otra revuelta federalista, lo que le valió el que no enviaran a una colonia penitenciaria de África. Allí tuvo tiempo para leer y meditar sobre la naturaleza de la sociedad y la revolución, convirtiéndose en un convencido intelectual anarquista. Inmediatamente puso en práctica sus principios, rehusando el perdón que su familia, merced a las amistades influyentes, había obtenido; echándoselo en cara al director de la prisión, manifestó que sólo había dos maneras de obtener la libertad: por la fuerza o porque una amnistía general alcanzara a todos los presos políticos. En 1886 lograba escapar de su encierro y volver a Cádiz, donde fundó un periódico anarquista. En los años que siguieron adquirió el prestigio de uno de los más capaces dirigentes del anarquismo andaluz, tan admirado por los campesinos y los obreros como detestado por los miembros de la clase a la que su familia pertenecía. El Primero de Mayo de 1890 y el de 1891 organizó manifestaciones en toda la región andaluza, y el resultado fue la cárcel otra vez.

En enero de 1892, estando detenido, una multitud de unos quinientos obreros y campesinos invadió Jerez con la intención de poner en libertad a ciento cincuenta y siete encarcelados desde el año anterior, acusados de pertenecer a la famoso *Mano Negra*, un movimiento anarquista que acaso no fuera más que un producto de la exaltada imaginación de la policía, siempre dispuesta a imputar lo que no eran más que actos aislados de violencia a la actividad de una vasta organización. Al ocurrir el incidente de Jerez, Salvochea estaba en la cárcel de Cádiz, pero esto no impidió que se le culpara de aquella violencia, por lo que su condena se agravó con otro período de reclusión, parte de la cual la sufrió en confinamiento militar, y en condiciones tan duras que, a pesar de su temple, vio que las fuerzas le fallaban e intentó suicidarse. Al recobrar la libertad, en 1899, estaba débil y enfermo, pero hasta su muerte, ocurrida en 1907, contó siempre con el afecto y el respeto de todos los anarquistas españoles. Su carrera constituye un típico ejemplo de la acción de los anarquistas de su generación; unos hombres que el siglo XX los ha visto como los héroes y los santos del movimiento revolucionario en España. Por otro lado, el carácter de personajes como Salvochea o Anselmo Lorenzo, apóstoles fervorosos, austeros y sencillos, del movimiento, tenía un matiz de puritanismo. Los auténticos anarquistas, especialmente en Andalucía, no fumaban ni bebían, y su conducta sexual era extremadamente parca. De aquí que hombres como Salvochea permanecieran solteros, o que, como Lorenzo, fueran fieles a su «compañera», con la cual no le

unían vínculos matrimoniales, permaneciendo así más fieles al espíritu del movimiento que los intelectuales al estilo de Francisco Ferrer —otro de los más renombrados mártires de la izquierda española—, practicantes del amor libre.

Durante los años que siguieron a 1870, el movimiento revolucionario español realizó la mayor parte de su acción de manera solapada, por lo que resulta prácticamente imposible puntualizar cuál fue su verdadera fuerza. En 1889, el retorno al poder de los liberales facilitó hasta cierto punto el abierto ejercicio de las actividades de la organización, coyuntura que aprovecharon los socialistas marxistas para dar auge a un partido político. Sin embargo, fueron los anarquistas quienes en el curso de la década que siguió a 1870 mantuvieron viva la idea de la revolución. Su acción ha sido asociada —casi siempre a justo título— con muchos de los brotes de violencia y huelgas ocurridas en el aludido período. La doctrina de la propaganda por la acción halló un auditorio dispuesto a seguir las enseñanzas. Así, pues, en la época a que nos referimos la actividad anarquista consistía tanto en el apoyo a cualquier huelga o revuelta surgida espontáneamente de los estamentos inferiores de la sociedad como en la aprobación de los actos de terrorismo individuales y los que entrañaban una venganza, como el atentado contra el general Martínez Campos o el asesinato del Cánovas del Castillo. Lo que distingue estas acciones es la insólita represión a que dieron origen. En septiembre de 1896 se votó una ley contra los anarquistas, reforzada por la más virulenta de las reacciones oficiales. En el curso de los diez años siguientes, y a pesar del coro de protestas de todos los liberales de Europa, los anarquistas tuvieron que sufrir, muchas veces injustamente, una serie de condenas y de ejecuciones que acaso no han superado los regímenes totalitarios del siglo XX.

El más notorio de estos procesos y ejecuciones fue el de Francisco Ferrer y Guardia en 1909. Ferrer era hijo de un campesino acomodado radicado en las proximidades de Barcelona; había nacido en 1859.[377] Aunque su familia era profundamente católica, uno de sus tíos era librepensador y su primer patrono, un comerciante en granos, ateo y radical. Ferrer se convirtió en un joven de violentas opiniones anticlericales y grandes simpatías revolucionarias. Su trabajo como maquinista de un tren que enlazaba Barcelona con la frontera francesa de Cerbère le permitió dar libre curso a sus sentimientos, además de poder ayudar a los refugiados políticos a cruzar la frontera. En 1886 tomó parte en una revuelta republicana, huyendo seguidamente a París, donde vivió hasta 1901. Por algún tiempo dirigió un establecimiento de comidas y después fue secretario de un político republicano español, también en el destierro. Al propio tiempo empezó a reunir algunos discípulos a quienes enseñó español con nuevos métodos experimentales.

Durante su estancia en la capital de Francia, Ferrer dio más amplios cauces a sus ideas en torno a la sociedad, y principalmente en materia de educación. Sobre la base

de un odio profundo a la Iglesia Católica y a su influencia en la educación del alumnado español que asistía a las escuelas nacionales, soñaba Ferrer con una escuela de nuevo cuño, donde la instrucción se basaría en principios racionales y donde entre los niños de todas las clases sociales y los sexos no había discriminación; sólo pagarían la escuela las familias que realmente estuvieran en condiciones de hacerlo. Se trataba, de hecho, de una vuelta al ideal pedagógico propugnado por Rousseau en su *Emilio*, y, al propio tiempo, de una iniciativa para adaptar algunas de las ideas de los reformistas de los siglos XVIII y XIX a la situación vigente en España. Lo que daba su sello especial a las ideas de Ferrer era el ateísmo militante que las alentaba, y el retraso de la educación estatal en España hacía que cualquier intento de reforma se considerara peligroso. El principio sobre el que debían basarse las nuevas escuelas era el de la voluntariedad. «Una verdadera educación que pretenda merecer este nombre sólo puede fundamentarse en la voluntad libre».[378] Era a través de una educación concebida así que la escuela tenía que preparar «una humanidad más perfecta y justa que la presente». «Lo que trato de hacer —escribió Ferrer en 1900— es formar una escuela de emancipación cuyo objetivo sea desterrar de la mente lo que divide a los hombres, los falsos conceptos de propiedad, patria y familia, para poder alcanzar el grado de libertad y bienestar que todos ambicionamos pero que nadie logra ver realizado».[379]

Ferrer se oponía a que lo clasificaran de anarquista; no quería que se le relacionara con ningún movimiento revolucionario: «*Plutôt qu'un révolutionaire, je suis un révolté*», dijo en una ocasión. Su repulsa de los actos de terrorismo fue siempre categórica. Y, no obstante, al insistir en la responsabilidad individual y debido a su fe en la necesidad de una educación racional y científica, se halla en un plano muy próximo al de los anarquistas. Lo cierto es que la sección española de la Internacional había aprobado durante el congreso que celebró en Zaragoza en 1872 una resolución conforme a la cual se proclamaba la necesidad de una «enseñanza integral». Más tarde, al regresar Ferrer a España para fundar su Escuela Moderna, Anselmo Lorenzo, que trabó conocimiento con él en París, se convirtió en uno de sus más fieles colaboradores.

Durante la tormentosa década anarquista de finales de siglo, Ferrer, que se encontraba exiliado en París, se había propuesto conseguir el capital necesario para establecer una escuela según las innovaciones que pretendía. En este aspecto, el azar le fue favorable. Ferrer estaba separado de su mujer, la cual, por cierto, trató de disparar sobre él en una calle de París. Por entonces él se había prendado de una muchacha llamada Léopoldine Bonnard, quien empleó como señorita de compañía de una dama anciana y rica, de creencias católicas extremadamente rígidas e intolerantes. Aun así, la agilidad expresiva y seguramente el encanto personal de Ferrer lograron, con la colaboración de Léopoldine, convertirla a su causa, hasta el

punto de que al morir a los pocos años, legó su fortuna a Ferrer. Así, pues, a su regreso a Barcelona, en 1901, tenía el capital necesario para realizar el sueño de tantos años, fundando la Escuela Moderna además de crear una editorial para la publicación de los libros de texto para una educación racional. Su llegada al país coincidió con el momento en que muchos intelectuales, como resultado de la derrota sufrida por España frente a los Estados Unidos en 1898, sometían a crítica y revisión las bases fundamentales de la vida española. De aquí que las ideas de Ferrer suscitaran considerable interés y amplio comentario. Su escuela era, en realidad, de limitada importancia, pues al iniciar sus actividades tenía treinta y tres alumnos, sin que llegara a rebasar nunca el número de cincuenta. No obstante, el desafío lanzado a los valores sociales y religiosos no tardó en dar mayor notoriedad a la institución. De manera paralela a su ateísmo militante, Ferrer, entre otras nuevas costumbres, dispuso una excursión campestre de sus alumnos el Viernes Santo, pero, al mismo tiempo, su vida privada no hacía más que ensanchar la mala reputación que tenía en los medios de los *bien-pensants*. Ferrer se había separado amigablemente de Léopoldine Bonnard, con la que tuvo un hijo, y se había enamorado de una bella muchacha llamada Soledad Villafranca, quien sentía cierta inclinación por las ideas anarquistas y era profesora en la Escuela Moderna.

El 31 de mayo de 1906 un hombre llamado Mateo Morral, que había sido bibliotecario en la Escuela y rival de Ferrer en el amor de Soledad Villafranca, arrojó una bomba contra el rey y la reina. Ferrer fue detenido inmediatamente y acusado de cómplice en la tentativa de asesinato de los reyes de España. Después de un año de cárcel, Ferrer fue prácticamente absuelto; sin embargo, de regreso a su casa se encontró con que su escuela había sido cerrada. Al recobrar la libertad fue a París y a Londres, donde se entrevistó con Kropotkin, para volver de nuevo a España con objeto de continuar sus actividades editoriales y propagar sus métodos pedagógicos.

Durante el verano de 1909 la crisis política de España era cada vez más aguda, flotando el espectro de la revolución, particularmente en Barcelona. Alejandro Lerroux, el joven dirigente de los republicanos radicales catalanes, había desatado una campaña de violentos tonos anticlericales, exhortando a sus partidarios a quemar las iglesias y a saquear los conventos; al mismo tiempo, los anarquistas catalanes estaban dispuestos a agravar el desconcierto general por medio de bombas y asesinatos. Finalmente, en el mes de julio, con motivo de la derrota sufrida por el ejercicio español en Marruecos, el gobierno decidió llamar a filas a los reservistas catalanes para trasladarlos a África. Esto era más de lo que podía soportar una población hastiada ya de gobiernos autoritarios e ineficaces, frescos todavía en la memoria los hechos que culminaron en el desastre de Cuba. Barcelona se rebeló contra el gobierno, y durante una semana (la llamada «Semana Trágica») la violencia que se apoderó de la capital catalana dio la impresión de que había estallado por

generación espontánea una verdadera revolución social. Como escribió Anselmo Lorenzo en una carta fechada el 21 de julio: «¡Es asombroso! Estalló en Barcelona la revolución social, y la promovió algo tan mal perfilado, erróneo y falsamente identificado como lo que se dio en llamar la «vil canalla» unas veces y «Su Majestad el Pueblo» otras. ¡Nadie la inició! ¡Nadie la capitoneó! Ni los liberales, ni los separatistas, ni los republicanos, ni los socialistas, ni los anarquistas… «Una semana de intoxicación, de santo furor, conscientes de que siglos de miseria, opresión y sufrimientos justificaban la furia de las masas».[380]

Una de las consecuencias inevitables del principio anarquista que recomendaba a sus militantes sumarse y, a ser posible, ponerse al frente de cualquier insurrección popular, era la de que se les tenía invariablemente por responsables de cualquier brote de sedición, aunque la mayor parte de las veces fuera casi imposible determinar cómo se había originado una revuelta. Pero después de la Semana Trágica no fueron sólo los anarquistas los que soportaron la represión que siguió. Muchos fueron los que murieron ejecutados o fueron detenidos o deportados; no obstante, la víctima más notoria de la represión fue Ferrer. Tanto en la etapa anterior como durante los excesos, había permanecido en el campo, yendo sólo una vez a Barcelona para averiguar qué era lo que realmente sucedía. Había tenido buenas relaciones con Lerroux, en quien apreciaba su violento anticlericalismo, pero nunca coreó las apasionadas arengas con que Lerroux contribuyó a crear el clima que hizo posible la Semana Trágica. Y, sin embargo, así como Lerroux logró zafarse de la represión para, andando el tiempo convertirse en un acreditado político burgués, Ferrer fue detenido y llevado ante un tribunal militar. No cabe duda de que el hecho de que tres años antes hubiera sido absuelto de los cargos que se le imputaron influyó para que ahora las autoridades decidieran cortar de raíz sus actividades, mayormente ante la creencia de que Ferrer parecía que fuera la encarnación de un monstruo de maldad ante los defensores del orden establecido. A pesar de que no existían realmente pruebas contra él, el tribunal lo sentenció a muerte, siendo ejecutado el 13 de octubre de 1909. Según se dice, sus últimas palabras ante el pelotón fueron: «Apunten bien, amigos; no tienen culpa alguna de todo esto. Soy inocente. ¡Viva la Escuela Moderna!».

La ejecución de Ferrer, como la de Sacco y Vanzetti en los Estados Unidos veinte años más tarde, desencadenó una oleada de protestas en el ámbito internacional. El gobierno cayó como resultado de su falta de habilidad para resolver adecuadamente los sucesos de Barcelona. El nuevo gobierno, que encabezaba el conservador Maura, señala una fase completamente nueva en el regreso de la crisis española. Lo ocurrido con Ferrer se nos antoja en cierto modo un ejemplo típico de anarquismo no violento, al que se quiso asociar con procedimientos que él desaprobaba. El propio Ferrer había escrito: «Si se me tilda de anarquista por haber escrito unas palabras que dicen «ideas de destrucción en la mente», debo responder que, ciertamente, en los libros y folletos

publicados por la Escuela Moderna hallarán ideas de destrucción, pero, por favor, no olviden que me refiero a «ideas de destrucción en la mente»; es decir, que se trata de ideas de índole racional y científica dirigidas sólo contra los prejuicios. ¿Es eso anarquismo? Si es así, no tenía idea de ello, pero entonces seré anarquista hasta el punto en que el anarquismo acepte mis ideas en materia de educación, de paz y de amor, y no porque yo haya adoptado sus métodos».[381] A este dilema sólo escaparon aquellos intelectuales anarquistas integrados en sociedades poco partidarias de la violencia y no en aquellas otras donde ésta formaba parte de la esencia misma de la vida política y social, como era el caso de España.

Cuando el único medio de lograr un cambio en la estructura social es la violencia, son entonces los hombres que ostentan ideas revolucionarias los tenidos como culpables de los actos revolucionarios.

Fuera cual fuera el origen de la Semana Trágica barcelonesa, y por escasa que hubiera sido la participación anarquista en el programa de acción revolucionaria, lo cierto es que desde este instante los anarquistas pasaron a ocupar la cabeza del movimiento revolucionario barcelonés. En 1912, con la experiencia revolucionaria que supuso el episodio de 1909, episodio que vino a sumarse a una larga lista de heroicas, sangrientas y desesperadas insurrecciones, y con las nuevas formas de acción y organización que estaban aprendiendo del sindicalismo revolucionario francés, los anarquistas españoles entraban en una nueva clase de militancia efectiva.

2

El movimiento anarquista español experimentó del modo más intenso las corrientes de ideas contradictorias que por todas partes se imponían a la teoría y la práctica anarquistas; todos los dirigentes no españoles habían contribuido a que así fuera. Como ya hemos tenido ocasión de observar, hacia 1860 el federalismo de Proudhon era una doctrina compartida por los anarquistas y muchos republicanos liberales. La idea de la comuna como base de la nueva organización social era un postulado que los anarquistas daban por descontado, y cada vez que se presentó la oportunidad, el primer paso dado por sus militantes fue siempre el de la creación de una comuna revolucionaria. La confianza que Bakunin tenía depositada en el potencial revolucionario de las masas depauperadas e ignorantes, en espera sólo de la llegada de los apóstoles de la rebelión violenta para pasar a la acción efectiva, pareció hallar plena confirmación práctica en el entusiasmo con que los braceros andaluces acogieron a los misioneros de la «Idea», como la llamaban los militantes anarquistas. Por otro lado, la confianza que Kropotkin tenía en el género humano, en su bondad

fundamental, en el progreso y en las posibilidades de educación, parecen también reflejarse en los ideales pedagógicos de un Ferrer o de un Anselmo Lorenzo. Al propio tiempo, todos estos ideales y la secuela de fanatismo que suscitaban, tenían su lado siniestro: en ningún país como en España fue la destrucción violenta tan esencial al credo anarquista.

La Semana Trágica barcelonesa de 1909, con su violencia carente de toda organización y que los comités obreros, igual los anarquistas que los socialistas, no podían frenar ni dirigir, y con las represalias que siguieron, incluyendo la ejecución de Ferrer, fue la culminación de los excesos de los veinticinco años anteriores y el comienzo de una nueva fase en la historia del anarquismo español. En 1908 un grupo de reciente creación llamado Solidaridad Obrera intentó organizar a los obreros de acuerdo con las enseñanzas anarquistas; a pesar de que la organización vio suspendidas durante un tiempo sus actividades a consecuencia de los sucesos de 1909, había prendido la idea de un movimiento sindicalista que apuntaba a objetivos de libertad y revolución. En 1911 se fundaba en Barcelona la Confederación Nacional del Trabajo (CNT). Se trataba de una organización similar a la CGT francesa y se apoyaba ampliamente en su sistema. Aunque no pudo operar legalmente hasta 1914, en muchas regiones empezó a convertirse en una fuerza, como ocurrió en Cataluña, Aragón y Andalucía, y más tarde en Galicia, al mismo tiempo que el movimiento anarcosindicalista establecía contactos con los anarquistas de Suramérica. Aun cuando muchas de las ideas y tácticas de la CNT fueron importadas de Francia,[382] el movimiento sindicalista revolucionario español reviste un carácter propio, tanto por alcanzar mayor difusión que en ningún otro país como por apoyarse en la alianza del proletariado industrial con el campesinado. En Barcelona y en otras ciudades de Cataluña la tradición anarquista y federalista se había mantenido firme desde los días de la Primera Internacional; luego se vio reforzada por una organización obrera de acción efectiva. Y del mismo modo que ocurría en los reductos anarquistas, existía en el país un espíritu encubierto de revuelta, capaz de convertir una simple huelga en un verdadero estallido, o una disputa laboral en una lucha callejera. En el vasto, árido, subdesarrollado y oprimido Sur, el hombre del campo, desesperado e impotente, esperaba con anhelo una pequeña señal que anunciara la posibilidad de una mejora en sus condiciones de vida. Fue así como se produjeron en Andalucía —Díaz del Moral y Gerald Brenan se han encargado de ponerlo de relieve— periódicos movimientos de agitación y de exaltación y esperanza, cada vez que se lograban algunas nuevas mejoras y cuando la revolución parecía inminente.

En el sur de España, la difusión de las ideas anarquistas y el crédito de la huelga general en particular se debía a la labor de propagandistas ambulantes y a la circulación de folletos y octavillas procedentes de los centros anarquistas de las capitales de provincia, leídos a la escasa luz de las barracas donde se hacinaban los

jornaleros, o explicados a los analfabetos por los camaradas que sabían leer. Esas lecturas contribuyeron a reavivar las esperanzas en una próxima regeneración de la sociedad. Para los labradores sin tierras de cultivo propias y para los campesinos cuya propiedad no bastaba para el sustento de su familia, esta regeneración no podía alcanzarse más que de un solo modo: mediante el «reparto». El reparto, como ha escrito el historiador de esos movimientos, «ha sido constantemente la palabra mágica que ha estado en la boca de todos en el curso de los incidentes rurales y que ha electrizado siempre a las masas».[383] En 1903 se produjo una de las periódicas marejadas de agitación en la región andaluza, y en Córdoba se declaró la huelga general. Pero como tantas veces había ya ocurrido, la sedición no fructificó debido a la resistencia y a la dificultad de mantener el entusiasmo y la cohesión entre comunidades dispersas, alejadas y con un bajísimo nivel cultural. Para empeorar más las cosas, a las agitaciones de 1903 siguió, en el año 1904, una carestía y hambre de grandes proporciones, y, como observa Díaz del Moral, «la pobreza y el hambre son los peores enemigos de la insurrección proletaria».[384] A lo largo de casi quince años, el movimiento anarquista consiguió a duras penas mantenerse en el Sur, renaciendo de nuevo la esperanza ante el estado general de subversión en España y en el extranjero.

Durante estas etapas oscuras del anarquismo andaluz, como la de los años posteriores a 1870 —o la del período que siguió a la plaga de hambre de 1904—, fervientes propagandistas y periodistas, de los que José Sánchez Román es un típico ejemplo, contribuyeron a mantener viva la llamada «idea».[385] José Sánchez era hijo de un zapatero y en la década del 1879 aprendió a leer en los descansos de las rudas labores del campo, o a intervalos perdidos, cuando se dedicaba a componer los zapatos de sus camaradas. Sánchez se vio envuelto en la agitación que se atribuyó a la Mano Negra, pues tomó parte activa en el plan que culminó en la famosa marcha sobre Jerez, en 1892. Estando en la cárcel, tuvo ocasión de escuchar las enseñanzas de Fermín Salvochea y de un anarquista francés amigo y discípulo de Reclus, y al recobrar la libertad, en 1901, leyó todos los folletos anarquistas que cayeron en sus manos y se convirtió en uno de los más tenaces y temerarios periodistas anarquistas del Sur; y fue también uno de los más leídos. Sin embargo, el trabajo de propagandistas y periodistas como Sánchez Román no habría sido posible sin la ayuda de los adeptos anarquistas de cada pueblo, que contribuyeron a mantener viva la doctrina; eran los llamados «obreros conscientes», dedicados con austero fervor a la causa, que «no probaban el alcohol, no fumaban, no jugaban; que nunca pronunciaban la palabra Dios y que vivían con sus «compañeras», con las que no los unían lazos religiosos o legales de ningún tipo».[386] Fueron gentes como ésas las que dieron al movimiento su fuerza y su continuidad, y también las que soportaron, las más de las veces heroicamente, las represalias por sus actividades. En algunas

ocasiones se entregaron a postulados y doctrinas todavía más irreconciliables. Frecuentemente aparecían anarquistas cuya austeridad y sobriedad eran ejemplares, siendo muchos de ellos vegetarianos y abstemios. Estos militantes, al mismo tiempo que basaban sus convicciones en argumentos racionales, poseían la fe suficiente para llevar una vida dedicada con tanto fervor a la causa, que se puede comparar a la de los frailes y los misioneros de la Iglesia Cristiana.

En 1917-18, a medida que llegaban a España noticias de la lejana Revolución Rusa, se abrió una nueva campaña de adoctrinamiento parecida a la de 1903. Una vez más se pusieron en circulación los folletos anarquistas y otra vez los que no sabían leer se apretujaron en torno a los que sabían para escuchar las doctrinas de Kropotkin o de los teóricos anarquistas franceses. Era tal el entusiasmo que producían los acontecimientos de Rusia, que uno de los cabecillas anarquistas, Salvador Cordón, cambio su apellido por el de Kordoniev. Y volvió a revivir el viejo sueño de que todos los braceros serían propietarios de un pedazo de tierra, de que un sistema adecuado de regadío llevaría la fecundidad a los campos yermos y pedregosos y de que las fértiles llanuras dejarían de ser propiedad exclusiva de los ricos. En relación de los años precedentes, la CNT había aumentado su influjo sobre el campesinado andaluz, hasta el punto de que los sindicatos agrícolas locales estaban en condiciones de organizar huelgas efectivas y de reivindicar peticiones a corto plazo, a la vez que continuaban soñando en el próximo paraíso.

De hecho, las huelgas revolucionarias que la CNT desató en España entre los años 1917 y 1923, condujeron a un estado virtual de guerra civil, al mismo tiempo que daban lugar de manera inevitable a una serie de dilemas acerca de cómo los anarquistas tenían que organizar su movimiento, y en torno a las relaciones de la CNT y los anarquistas con otros combatientes revolucionarios. España no se había visto mezclada en la primera guerra mundial y, por consiguiente, aquel legado de solidaridad patriótica que siempre latió en los movimientos sindicalistas de los países beligerantes, no afectaba la acción de la CNT. Por otro lado, España había experimentado durante el período de guerra un relativo resurgimiento económico; la industria se había fortalecido, y aunque sólo fuera de manera transitoria, escaseaba la mano de obra, por lo que el gobierno y los patronos se vieron en la necesidad de tolerar cierta actividad sindicalista. El fin de la guerra trajo como consecuencia una regresión económica: aumentó el coste de la vida, el desempleo fue considerable y los sindicatos, lo mismo la UGT, socialista, que la CNT, anarcosindicalista, se vieron obligados a replegarse a la defensiva. Por medio de una larga serie de huelgas, trataron de fijar un salario mínimo, de mejorar las condiciones de trabajo y de reivindicar determinados objetivos políticos.

Por espacio de cinco años, las huelgas, los paros eventuales y las violencias de todo género llegaron a utilizar casi por completo la acción del gobierno, agravando la

situación económica que en un principio había sido el motivo de las huelgas, mientras que los actos de violencia cometidos por una parte traían como consecuencia las represalias del otro bando. Todo el país se vio afectado por la contienda, pero en ninguna parte como en Barcelona. Esta ciudad era uno de los focos más importantes de la CNT y también era en Cataluña donde operaban muchos de los líderes revolucionarios de mayor renombre en el área del sindicalismo. Dos de ellos, Ángel Pestaña y Salvador Seguí, eran sindicalistas revolucionarios formados en la tradición francesa, convencidos de la necesidad de una organización, de la actividad sindicalista a corto plazo y de una meta revolucionaria posterior; pero como en otros países, esto era algo que muchos anarquistas no estaban dispuestos a aceptar. No se puede negar que los dirigentes de la CNT se apuntaron algunos éxitos, en especial tras el resultado de la resonante huelga que se declaró a principios de 1919 en las factorías de la Canadiense, un complejo hidro-eléctrico de vastas proporciones con sede en Barcelona. Tras dos meses de paro, que culminaron en una huelga general en toda la geografía catalana, el gobierno capituló, procediendo a dictar una serie de decretos que instituían la jornada laboral de ocho horas y arbitrando otras medidas para satisfacer determinadas exigencias del bando obrero. Sin embargo, esas concesiones fueron acompañadas de renovados ataques contra los sindicalistas de matiz revolucionario; así, durante los cuatro años siguientes se declaró una guerra abierta entre la CNT y los patronos. Uno de los principales recursos utilizados para contrarrestar la influencia de los sindicalistas revolucionarios consistió en la fundación de asociaciones independientes —los Sindicatos Libres— con las que se pretendía apartar a la masa obrera de los sindicatos revolucionarios. Lo que ocurrió fue que la situación degeneró en una verdadera lucha de facciones rivales, los patronos alquilando los servicios de pistoleros para asesinar a los dirigentes de la CNT y los sindicalistas replicando a estas provocaciones con similares métodos. En una de estas refriegas, murió asesinado Salvador Seguí. Era éste un líder sindicalista de excelentes dotes, convertido en un intelectual revolucionario con ideas tomadas de Nietzsche y de algunos de sus compañeros anarquistas, pero quien siempre había usado de su influencia para combatir el terrorismo y favorecer el cauce normal de una actividad sindical organizada.

La diferencia de opiniones entre Seguí y Pestaña por un lado y los partidarios de una acción estrictamente revolucionaria de índole anarquista por otro, hizo que durante muchos años la CNT estuviera gravemente escindida. Como es lógico, este conflicto llevó a reiteradas argumentaciones en torno a los principios esenciales del anarquismo. Durante los años de lucha abierta con el gobierno y los patronos, el problema decreció en intensidad, pese a que en Andalucía algunos militantes anarquistas se negaron a prestar apoyo a la CNT. Característica de esta fase es la resolución aprobada en el congreso que celebró la CNT en 1922, resolución tan

confusa y equívoca como aquella con que la IWW inició su existencia en Estados Unidos. Afirmaba la asamblea que la CNT «es un organismo esencialmente revolucionario que rehúsa de modo rotundo y claro la acción parlamentaria y la colaboración con los partidos políticos, pero también es íntegra y totalmente político, puesto que su misión es conquistar el derecho de someter a revisión y crítica todos los factores de desarrollo de la vida nacional, y su deber en este sentido es ejercer una presión determinante a través de la acción que dimana de las capacidades y las manifestaciones de fuerza de la CNT».[387]

Los anarquistas tenían también mucho que decir acerca de lo que estaba ocurriendo en Rusia. Poco a poco, el entusiasmo que siguió al estallido de la revolución fue menguado en intensidad a medida que empezaron a conocerse las realidades de la situación. No obstante, fue con muchas reticencias que la CNT desechó la idea de participar en la Tercera Internacional, y sólo después de intensas discusiones se acordó, en 1922, renunciar a su condición de miembro. Del mismo modo que sesenta años antes los anarquistas españoles cayeron gradualmente en la cuenta del contrasentido que suponía la afiliación a la Primera Internacional y la fidelidad a las enseñanzas de Bakunin, también ahora se encontraron con que ya no era posible basar la política futura en la optimista resolución aprobada entusiásticamente en un congreso nacional celebrado en 1919, en la que se afirmaba antes que otra cosa que «la CNT se considera una firme defensora de los principios de la Primera Internacional mantenidos por Bakunin, y manifiesta que se adhiere con carácter provisional a la Internacional Comunista en razón al carácter revolucionario que la inspira; en el ínterin, la CNT se dispone a organizar y convocar un congreso internacional obrero que acuerde y determine los principios en que debe basarse la verdadera Internacional Obrera».[388] La ruptura definitiva con la Tercera Internacional, en 1922, costó al movimiento anarcosindicalista algunos de sus más capaces militantes, como Andrés Nin y Joaquín Maurín, quienes, después de afiliarse por espacio de algún tiempo al partido comunista, pasaron a dirigir el disidente Partido Obrero Unificado Marxista (POUM), complicando todavía más el panorama de la escena política izquierdista de Cataluña antes de caer, en 1937, víctimas de la venganza comunista.

Los años 1917-23 constituyen un claro exponente de la fuerza de la CNT y de sus limitaciones. En 1919 la CNT podía mostrar un contingente que excedía los setecientos mil miembros, organizados en asociaciones industriales obreras conocidas por los «sindicatos del ramo». Estas asociaciones fueron capaces de mantener una serie de incesantes, violentas y efectivas huelgas, y la agitación en gran parte del país. Así, su influencia llegó a zonas que, como en el caso de Galicia, eran antes débiles reductos, muy inferiores en fuerza a sus rivales socialistas de la UGT. Y, sin embargo, como tantas veces había acontecido, toda esta febril actividad no logró culminar en la

situación revolucionaria que constituía la etapa final y que era el objetivo al que apuntaban las teorías de los dirigentes sindicalistas; incluso antes de que se efectuara en 1923 la instauración de la dictadura de Primo de Rivera, la CNT había perdido su iniciativa. El movimiento se fue debilitando a consecuencia de las divisiones internas que lo aquejaban en cuanto a los fines y medios. Todas las tentativas que realizaron la CNT y la UGT para colaborar, no se prolongaron más allá de un breve espacio de tiempo, y sus diferencias fueron adquiriendo con el tiempo mayor acritud y recelo. Cuando Primo de Rivera estableció su dictadura en 1923, el llamamiento a la huelga general de la CNT no fue secundado por la UGT, y al cabo de ocho meses la CNT se vio obligada una vez más a refugiarse en la clandestinidad. La mayor parte de los periódicos y revistas anarquistas fueron suprimidos; los centros y sedes del movimiento fueron clausurados y más de doscientos militantes destacados fueron encarcelados. Durante los años que duró la dictadura de Primo de Rivera, y como tantas otras veces en el pasado, los anarquistas españoles se vieron obligados a reconsiderar sus tácticas y objetivos. Se logró mantener en actividad a cierto número de células federadas, pero fueron los militantes anarquistas los que tomaron la iniciativa de fundar una nueva organización que fuera capaz de insuflar nuevas energías al movimiento y encauzarlo por sus auténticos cauces revolucionarios, todo ello en un momento en que la acción sindicalista abierta era imposible. El nuevo grupo recibió el nombre de Federación Anarquista Ibérica (FAI) y se creó con motivo de unas reuniones secretas celebradas en Valencia durante el mes de julio de 1927. Al cabo de unos pocos años la FAI se había convertido en la fuerza impulsora oculta tras el movimiento anarquista. Al principio se vio obligada a actuar en secreto y a desarrollarse en la clandestinidad, como si fuera el calco de una secta bakuninista; la FAI también estaba integrada por jóvenes y fanáticos revolucionarios dispuestos a situar la causa anarquista en el terreno de una oposición irreconciliable con el orden existente y a poner fin a los devaneos con que trataban de atraer a los políticos republicanos y diversos líderes de la CNT. En realidad, la FAI se fundaba explícitamente en el modelo de la Alianza de la Democracia Social de Bakunin, previendo que desempeñaría dentro del anarcosindicalismo español idéntico papel que el concebido para la Alianza en el seno de la Internacional; es decir, el de proporcionar un núcleo de revolucionarios entregados por completo a la causa y dispuestos a todo, cuya misión era la de inspirar y llevar las riendas del movimiento.

Durante el período de la dictadura de Primo de Rivera las posibilidades de una acción anarquista fueron muy limitadas. La CNT pudo mantener su prestigio en tanto que verdadera organización revolucionaria, especialmente debido a la actitud de la UGT y del Partido Socialista, inclinadas ambas organizaciones a pactar ciertos compromisos con el régimen de Primo de Rivera. El precio que la CNT tuvo que pagar para preservar la pureza de su posición revolucionaria fue verse reducida a la

impotencia y sufrir la persecución. A pesar de esto, logró salir del período de la dictadura relativamente fuerte, hasta el punto de que en 1931 pudo aportar todavía un contingente de medio millón de miembros aproximadamente. Al caer la dictadura de Primo de Rivera en 1930 por decisión del rey, siguió en 1931 la abdicación del mismo monarca. Una vez más, como en los años posteriores a 1868, todo pareció posible y la revolución al alcance de la mano.

De aquí que, como ya era habitual, los anarquistas dieran comienzo a los ya familiares debates acerca de la cuál debía ser su actitud frente a la República y a los demás partidos de la clase obrera en el momento en que la Asamblea Constituyente se disponía a redactar la nueva Constitución. En el interior de la CNT prosiguieron los debates durante un tiempo; Ángel Pestaña encabezaba el grupo partidario de conseguir, mientras fuera un objetivo a corto plazo, una situación que la dejara a un paso de la revolución total, y Juan Peiró opuso su irreconciliable actitud contra todo lo que supusiera el menor principio de colaboración con los políticos del momento o con los partidos políticos militares. Al instaurarse la República en 1931, la CNT dejó de actuar en la clandestinidad y se reorganizó como un movimiento de dimensión nacional. Arrostrando las denuncias de «burocracia alemana» y «centralismo», las asociaciones obreras independientes de las distintas factorías fueron encuadradas en federaciones industriales obreras, y a pesar de las protestas de anarquistas como García Oliver, que reprochaban aquella estructuración diciendo que «las Federaciones de la Industria provienen de Alemania y producen la impresión de haber salido de un barril de cerveza», se llevó adelante el programa. La actitud de la CNT no podía menos que ser elástica, debido a las diferencias de opinión, en cuanto a la estrategia que debía seguirse, que oponían a Pestaña y a Peiró, y porque, lo mismo que otras veces, sus miembros tenían el propósito de permanecer al margen de la escena republicana y sentían un profundo recelo respecto a los fines del gobierno y los motivos que pudieran inspirar sus actos. Su actitud se refleja en estas palabras: «La Asamblea Constituyente es el producto de un acto revolucionario, un acto que, directa o indirectamente, tuvo nuestro apoyo», y «nada esperamos de la Asamblea Constituyente, concebida en la matriz de la sociedad capitalista y dispuesta a defender su hegemonía en el triple plano de lo político, lo jurídico y lo económico». [389]

La República, nacida en plena crisis económica mundial, no tardó en mostrarse impotente para salir al paso de una situación que empeoraba por momentos. También el creciente índice de desempleo suscitaba problemas en el seno de la CNT. Pestaña y Peiró, antes enzarzados en discusiones acerca de los contactos con estadistas y políticos y del apoyo que debía prestarse a la Asamblea Constituyente, se habían unido contra los anarquistas de la FAI, y en agosto de 1931 publicaron un manifiesto, apoyado en treinta firmas, en el que se ponían claramente en evidencia las diferencias que oponían al sindicalismo y al anarquismo. Después de embestir contra el gobierno

por su incapacidad para resolver la situación económica, arremetieron con igual pasión contra la idea deque la revolución pudiera llevarse a cabo en un momento dado por la simple acción improvisada y precipitada de una minoría. «Frente a este concepto demasiado simplificado de la revolución —clásico y bastante peligroso—, que en el actual momento nos conduciría a un fascismo republicano…, nosotros oponemos el auténtico, el único que reviste carácter práctico y exhaustivo, capaz de conducirnos sin interrupciones al logro de nuestro objetivo final… Esto exige que la preparación no sólo sea la puesta a punto de los elementos agresivos de combate, sino la consideración de elementos morales, que son hoy los más fuertes, los más destructivos y los más difíciles de vencer… La revolución no confía exclusivamente en la audacia de unas minorías más o menos osadas, sino que pretende ser un movimiento que se incube en la entraña del pueblo en general, de la clase trabajadora hacia su definitiva liberación; los Sindicatos y la Confederación determinarán en el preciso momento el acto y la trayectoria de la revolución… Sí, somos revolucionarios, pero no cultivamos el mito de la revolución».[390]

Ni que decir tiene que era este mito de la revolución lo que la FAI cultivaba. Por entonces su fuerza en el interior de la CNT bastó para asegurarse la expulsión de Pestaña, de Peiró y de los demás firmantes del manifiesto. Todos los miembros de la FAI tenían que ser miembros de la CNT; al mismo tiempo supieron componérselas para salir elegidos en los comités, que eran los grupos encargados de decidir la política local y nacional de la CNT. Siguiendo la más pura tradición anarquista, la CNT no tenía ni personal empleado permanente ni el mínimo de servicios administrativos, lo cual facilitó el que los más entregados y fieles de sus componentes alcanzaran gran prestigio por el simple influjo de su personalidad, sin que su acción, por extremada que fuera, se viera obstaculizada por una jerarquía burocrática de funcionarios conservadores. Por otro lado, durante la difícil situación de los años de la posguerra y en el período de actividades ilegales clandestinas de los tiempos de Primo de Rivera, fueron los más brutales y destructivos de sus miembros los que se empeñaron en imponer directrices. La joven generación, fuera por convicción o por temperamento, pasó a la acción directa, y su actitud fue más irreconciliable que en ninguna etapa anterior. Buenaventura Durruti es un típico representante de esta generación de extremistas. Durruti era un ferroviario nacido en León en 1896; durante los disturbios de 1917 fue el organizador de distintos sabotajes en los ferrocarriles. Hasta 1931, permaneció casi siempre en Francia, a excepción de un breve regreso a España, cuando participó en una frustrada tentativa de asesinar al rey Alfonso XIII, y cuando, esta vez con éxito, asesinó al arzobispo de Zaragoza. Durruti no se detenía ante nada; había cometido robos y crímenes en pro de la causa anarquista, y la «expresión de inocencia» a la que alude Gerald Brenan[391] queda en cierto modo desvirtuada en los retratos suyos por un rictus de crueldad en los labios,

y, ciertamente, por los hechos que llevó a cabo.

Durante los años que mediaron entre la proclamación de la República en 1931 y el estallido de la guerra civil en 1936, hubo varias tentativas anarquistas para establecer focos comunales de insurrección en distintos puntos del país, con la esperanza de que su acción desencadenaría la revolución general. La pauta a seguir dentro de esta línea no se diferenciaba mucho de la que se había seguido en otras naciones, y recuerda las tentativas de los anarquistas italianos de cincuenta años atrás. Primeramente, la CNT se adueñaba de la población; se decretaba acto seguido la abolición del dinero; se procedía a la quema de los archivos y se encarcelaba o se asesinaba a los miembros de la Guardia Civil. En enero de 1932 se produjeron intentonas de este género en dos puntos de Alto Llobregat, en la región catalana. Tras cinco días de enconada lucha contra las fuerzas del gobierno, Durruti y Ascaso fueron detenidos y condenados a reclusión en un penal africano. Consideramos que merece la pena citar la carta que Ascaso escribió al abandonar España, porque es un exponente claro de la elocuencia y el sentimentalismo que parecía connatural en los anarquistas, incluso en los más rudos de sus militantes: «Nos vamos fuera… Irse, según el poeta, es morir, la partida ha sido siempre un anhelo de vida. Siempre al borde del camino, en un continuo peregrinar, como los judíos privados de una patria; al margen de una sociedad en la que no encontramos lugar donde vivir; pertenecientes a una clase explotada y sin sitio en la tierra; viajar es, para nosotros, una prueba de vitalidad».[392]

En el transcurso de estos años, en que los anarquistas estaban ensayando, por así decirlo, el papel que interpretarían en los días culminantes del verano de 1936, cuando la revolución parecía estar al alcance de la mano, se produjeron cierto número de significativos episodios. En el verano de 1932 hubo en Sevilla un conato de huelga general como protesta contra la tentativa del general Sanjurjo de adueñarse del poder mediante un golpe militar. «La única respuesta —escribieron los anarquistas— a tan inaudita provocación debe ser una huelga general revolucionaria que dé inmediatamente principio a una guerra civil en las ciudades y en el campo. Que cada casa se convierta en un fortín, que cada muro sea una fortaleza heroicamente levantada contra el militarismo agresivo y en defensa de las libertades civiles».[393] En esa ocasión, la acción de la CNT resultó suficientemente efectiva y el levantamiento de Sanjurjo quedó desarticulado por obra de la indicada huelga, en conjunción con las medidas tomadas por el gobierno. Pero otras tentativas anarquistas en pro de la revolución tuvieron menos éxito. Así, por ejemplo, en enero de 1933 se produjeron en Barcelona una serie de algaradas a la vez que en el Sur se desataban varias insurrecciones, surgidas de modo espontáneo. Por otro lado, en la región levantina fueron proclamadas cierto número de comunas revolucionarias y en Andalucía hubo insurrecciones campesinas que tuvieron gran repercusión. La más

conocida y la que se reprimió con mayor brutalidad fue la de Casas Viejas.

Casas Viejas era un pequeño y mísero pueblo de las proximidades de Jerez, con todas las características para que el anarquismo fuera la única esperanza de sus habitantes. Era, en efecto, desesperadamente pobre, y afectado, además, por el paludismo; estaba en el centro mismo de las propiedades de uno de los más importantes terratenientes españoles: el duque de Medina Sidonia. Como ha señalado E. J. Hobsbaum, enero era para los braceros el peor mes del año,[394] cuando escaseaban los alimentos y el trabajo. Sus vecinos estaban ya familiarizados con las ideas y los argumentos anarquistas, y, al parecer, existía incluso una especie de dinastía: los jóvenes revolucionarios se casaban con las hijas de los viejos dirigentes anarquistas. Al extenderse los rumores de insurrecciones en todo el país y de que se procedería a una distribución de la tierra entre los campesinos (en realidad existían proyectos de una reforma agraria que afectaba a unas tierras vecinas), el más antiguo de los anarquistas del lugar, Curro Cruz, conocido por el apodo *Seisdedos*, creyó que el tan ansiado momento había llegado y que se debía pasar a la acción. Se comunicó al alcalde que el pueblo acababa de convertirse en una comuna anarquista, al mismo tiempo que los cuatro guardias civiles de la localidad eran desarmados y encerrados. La bandera roja y negra de los anarquistas españoles fue desplegada y se llevaron a cabo los preparativos para la defensa del pueblo y la distribución de tierras. Todo había transcurrido sin violencias. La lucha sólo empezó cuando llegaron al lugar las tropas gubernamentales, no tardando en adherirse la desventaja de los revolucionarios de Casas Viejas. Según, el *Seisdedos* hizo cuanto pudo para evitar que la población pagara las consecuencias, fortificándose con su familia y sus amigos en su propia casa, situada en la parte alta del pueblo. Después de una feroz resistencia que se prolongó por espacio de doce horas y que terminó con el incendio de su vivienda, murieron unos veinticinco anarquistas. Este episodio es un ejemplo clásico del valor, el optimismo y la desesperación que impulsaba estas revueltas anarquistas, y al mismo tiempo demuestra que la brutal réplica del gobierno —al parecer se recibieron instrucciones de que no se hicieran prisioneros— obedecía a lo inseguras que se sentían las instituciones republicanas y la razón que asistía a los anarquistas cuando aseguraban que nada había de cambiar con el régimen republicano.

Como resultado, la FAI aumentó su influencia, imponiéndose a los dirigentes de la CNT, quienes habían esperado conseguir ventajas y beneficios inmediatos con el advenimiento del nuevo régimen. Las diferencias entre la mayoría de la CNT y Peiró sólo desaparecieron en vísperas de la guerra civil, al mismo tiempo que Pestaña se separaba del movimiento anarquista y creaba un partido político propio. La línea de acción de la CNT durante los tres años que siguieron fue boicotear a la República y abstenerse de votar en las elecciones: «Frente a las urnas, La Revolución Social» era el lema en boga. En esta atmósfera de general impaciencia y malestar, y ante la

impotencia o la hostilidad del gobierno, se produjeron varios conatos de acción secundados alguna vez por distintos grupos de izquierda. En el mes de febrero de 1934, a pesar de las dudas que asaltaban a muchos de los miembros más doctrinarios de la FAI, la CNT y la socialista UGT se pusieron de acuerdo para ejercer una acción conjunta a nivel local. La hostilidad que los anarquistas sentían contra los socialistas era todavía mayor por haber participado en los últimos gobiernos republicanos. No obstante, cuando en noviembre de 1933 la izquierda sufrió una aplastante derrota en las elecciones y un gobierno derechista empezó a invalidar aquellas leyes —absurdo siempre, por inadecuadas que pudieran parecer— con que los republicanos trataron de limitar el poder de la Iglesia y de los terratenientes en favor de los trabajadores, lo mismo los anarquistas que los socialistas empezaron a pensar en términos revolucionarios. La más importante insurrección obrera ocurrida en el llamado «bienio negro» (los dos tenebrosos años de represiones que precedieron a los meses de esperanza que suscitó la subida al poder en 1936 del Frente Popular) fue la de los mineros asturianos en octubre de 1934, y debida a la acción de los socialistas, aunque los elementos de la CNT local colaboraron en ella, favoreciendo así a la causa de los «treintistas», lo que no hubiera sido posible en Cataluña, donde la plana mayor de la CNT era más extremista.

Al igual que ocurrió con otros muchos estallidos revolucionarios, el levantamiento de los mineros asturianos no cuajó en nada positivo debido a que el gobierno logró aislarlo. A principios de octubre se había producido en Cataluña una insurrección separatista, a la que la CNT se opuso, mientras que en Madrid era aplastado un intento socialista de revolución. Así, pues, en Asturias, un puñado de comunistas, la UGT y la CNT se encontraron expuestos a la furia desatada de las tropas del gobierno, las cuales, formadas por contingentes marroquíes y de la Legión Extranjera, causaron, entre muertos y heridos, diez mil bajas sobre un total de setenta mil obreros. No cabe duda de que lo ocurrido en Asturias sirvió para que aumentara la tensión y las revelaciones de atrocidades cometidas por ambos bandos contribuyeron a fortalecer la cada vez mayor belicosidad de las distintas facciones. A la represión de la revuelta siguió un período de persecución contra la izquierda. En el curso del año 1935, y al mismo tiempo que en Francia, las fuerzas de choque de la clase obrera empezaron a exigir a sus líderes que olvidaran todas las diferencias personales y de opinión para unirse en un Frente Popular capaz de defender las libertades fundamentales del mundo del trabajo. A consecuencia de esta presión, los comunistas (partido que por entonces tenía en España una importancia menor), los socialistas y algunas facciones republicanas acordaron batallar de consuno en las elecciones que se celebrarían en febrero de 1936. El resultado de esta agrupación de fuerzas consiguió un éxito considerable. Como en anteriores ocasiones, la CNT y los anarquistas habían requerido a sus miembros para que se abstuvieran de votar, pero a

menudo estas exhortaciones no eran obedecidas, y no cabe duda de que buen número de cenetistas engrosaron las filas de los partidarios del Frente Popular, especialmente en el Sur, donde los resultados de las elecciones eran más difíciles de prever.

Los anarquistas contribuyeron no poco a crear el clima de una inminente guerra civil.[395] Su incesante agitación y propaganda en favor de la revolución total, los esporádicos estallidos de violencia y las revueltas desatadas con la idea de erigir comunas anarquistas, así como su consistente y rotunda negativa al menor compromiso, aumentaron las esperanzas en una revolución no lejana entre los elementos de la clase obrera, a la vez que aumentaba el temor del ejército y las derechas. Durante la primavera de 1936 los dos bandos se aprestaban para un choque de fuerzas. En el momento de convocarse en Zaragoza —uno de los más importantes centros anarquistas— la asamblea de la CNT, constituida en congreso nacional, en representación de medio millón de obreros, la atmósfera y los ánimos eran de exaltación revolucionaria. Pero lo más notable del movimiento anarquista fue que, además de discutir medidas prácticas con relación a la política sindicalista y votar en favor de una alianza con la UGT, así como readmitir a Peiró y a algunos otros sindicalistas expulsados pocos años antes, dedicó mucho tiempo a especular sobre el panorama que seguiría a la revolución, reiterando, en el curso de estas discusiones, esperanzas que recordaban las de cualquier asamblea anarquista de los últimos cincuenta años. «Finalizada la etapa violenta de la revolución, se ha de pasar a la abolición de la propiedad privada, del Estado, de los principios de autoridad, y, en consecuencia, de las clases que dividen a los hombres en explotadores y explotados, en opresores y oprimidos». Seguidamente prosiguieron las discusiones en torno a cuál sería el mejor modo de regir las comunas, basadas en la libre afiliación de los obreros en el seno de sus asociaciones sindicales, produciendo e intercambiando lo necesario para la subsistencia, unidas en «federaciones regionales y nacionales para el logro de sus objetivos» y agrupados en una Federación Ibérica de Comunas Anarquistas. En estas comunas las decisiones serían tomadas por los comités elegidos, a cuyo cargo correrían la agricultura, la higiene, la cultura, la disciplina, la producción y la estadística. «Todas estas funciones no tendrán ningún carácter ejecutivo o burocrático. Aparte de aquellos que desempeñen funciones técnicas, los restantes cumplirán con su tarea de productores, reuniéndose al término de la jornada en sesiones cuyo objeto será el de discutir las cuestiones de detalle que no necesiten de la aprobación de las asambleas comunales». Todo lo que afecte a más de una comuna corresponde a la competencia de la federación regional, aunque poco se dice de este crucial problema, pasando la resolución de la Asamblea a terreno más firme al insistir en que «la revolución no actuará violentamente en cuanto a la institución familiar», a pesar de que «el comunismo anarquista proclama la práctica del amor libre». Las dificultades que emanaran de esta estructuración serían resultas dentro del

mejor estilo godwiniano. «Para la cura de muchas enfermedades se recomienda el cambio de aires. Respecto a la enfermedad de amor, dolencia que puede ser ciega y obstinada, se recomienda un cambio de comuna».

Sin embargo, algunas de las medidas propuestas ofrecían una solución más práctica. Así se proyectó una campaña contra el analfabetismo, similar a las que después de la segunda guerra mundial se puso en práctica en Yugoslavia y en Cuba, indicando que las escuelas deberían basarse (como propuso Ferrer) en el principio de ayudar a cada hombre a formar su propia opinión sobre las cosas. Asimismo, no existiría ninguna distinción entre intelectuales y trabajadores manuales. No obstante, se respetarían ciertas distinciones. Por ejemplo, se declaraba explícitamente que las comunas «refractarias a la industrialización» o integradas por naturistas o nudistas, podían establecer separadamente sus respectivas comunidades.

Esta resolución[396] constituye un emotivo documento en el que se asienta la afirmación de que el hombre no es malo por naturaleza, y concluye con una modesta declaración de que «el punto de partida para la liberación integral de la humanidad no radica en el establecimiento de normas de conducta concretas para el proletariado revolucionario, sino en el planteamiento de las líneas generales del plan inicial que el mundo de los productores debe completar». No es fácil a veces comprender lo que hay de sencillez y de candor en las creencias de los anarquistas españoles, mayormente al observar el terror y el derramamiento de sangre que presidió los meses que siguieron; no obstante, consideramos que las acciones y el papel del movimiento anarquista en la guerra civil no pueden entenderse sin tener una idea clara de cual sea su punto de partida.

3

La insurrección encabezada por el general Franco, que estalló en julio de 1936, no sólo dio principio a la guerra civil. No cabe duda de que el fracaso de Franco tratando de asegurarse el dominio de toda España a base de una acción militar simultánea, se debió en gran parte a la resistencia que ofreció la clase obrera encuadrada en el marco de la CNT y la UGT. Recojamos las palabras de un destacado intelectual anarquista: «La insurrección de Franco apresuró la revolución por todos deseada, pero que nadie esperaba tan pronto».[397] Los sucesos más sensacionales se registraron en Barcelona, donde los anarquistas vieron llegado el momento de llevar a cabo su revolución y donde, por espacio de unos meses, pareció como si en efecto estuvieran entregados a esta tarea. Al atardecer del 20 de julio los grupos anarquistas y sindicalistas de la CNT tenían en sus manos el control de la ciudad, pues habían asaltado y tomado los

cuarteles. Francisco Ascaso, murió en uno de estos violentos ataques. La revuelta popular fue sangrienta y sin cuartel. Se calculó que hubo quinientos muertos y tres mil heridos. El triunfo culminó en un período posterior auténticamente revolucionario. De la rica burguesía barcelonesa no parecía que quedaran trazas, pues habían desaparecido de la noche a la mañana. Las iglesias fueron incendiadas y se abrieron las puertas de las cárceles. Por un momento las organizaciones obreras olvidaron todas sus diferencias, e incluso los guardias civiles, que en Barcelona permanecieron fieles al gobierno, se mostraron dispuestos a confraternizar con sus antes enemigos de la izquierda. Dado que la mayor parte de los obreros barceloneses pertenecían a la CNT, la revolución pareció, lógicamente, un triunfo anarquista, a la vez que una oportunidad para poner en práctica sus tan largamente acariciados sueños. Según los dirigentes anarquistas, fueron los trabajadores quienes frustraron la revuelta de los militantes, y ellos serían ahora quienes se harían cargo de la ciudad y de toda la región catalana.

Las autoridades catalanas se apresuraron a reconocerlo así, y Companys, nacionalista catalán y jefe del gobierno regional, la Generalitat, recibió a los dirigentes de la CNT una vez vencida la insurrección. Los personajes más prominentes de la organización eran el temible y famoso Durruti y José García Oliver. Este último, de origen obrero y de mediana cultura, cuyo aprendizaje revolucionario transcurrió en medio del clima de violencia que presidió la clandestina actuación de los anarquistas en los años veinte, tenía una considerable astucia y capacidad de organización, aparte sus cualidades de valor e independencia. Más tarde, García Oliver escribiría: «Acudimos armados hasta los dientes con fusiles, metralletas y pistolas, en mangas de camisa, cubiertos de polvo y sucios por el humo… Companys nos recibió de pie, con visible emoción… He aquí lo que en sustancia vino a decirnos: «Ante todo, debo decirles que ni la CNT ni la FAI han recibido nunca el trato a que les daba derecho su importancia. Han sido siempre víctimas de una dura persecución, y yo mismo, por más que lo lamentara, obligado por las exigencias políticas y a pesar de que en un tiempo fui uno de los suyos,[398] me he visto en la necesidad de oponerme a ustedes y hacerles, a veces, perseguir. Son ahora los dueños de la ciudad y de Cataluña, pues las han conquistado y todo está en sus manos; si no necesitan de mí, o ni quieren que siga como presidente de Cataluña, no tienen más que decírmelo para que deje inmediatamente el puesto y me convierta en un soldado más en la lucha contra el fascismo. Si, por el contrario, creen que desde este puesto… yo y los hombres de mi partido podemos ser de utilidad en esta batalla, cuyo final aunque haya terminado con éxito en esta ciudad, todavía ignoramos respecto al resto de España, pueden contar conmigo y con mi lealtad». La CNT y la FAI decidieron, de común acuerdo y democráticamente, renunciar al totalitarismo revolucionario, el cual hubiera podido sofocar el espíritu de la revolución al imponer

la dictadura de los sindicatos y el anarquismo».[399]

Es posible que García Oliver escribiera estas líneas tratando de justificar su conducta de aquellos meses, pero no deja de expresar con claridad el dilema que se les presentaba a los anarquistas en el verano de 1936. La teoría anarquista anterior consideraba que después del estallido revolucionario, el Estado se derrumbaría automáticamente y que los anarquistas eliminarían entonces a sus enemigos, ya por la persuasión, ya por la violencia, abriendo camino para la construcción de la sociedad anarquista. En realidad, en julio de 1936, aunque los anarquistas eran dueños de la situación en determinados lugares, de Barcelona principalmente, no podía decirse, ni mucho menos, que la revolución hubiera concluido con éxito en todas partes. Las organizaciones obreras rivales, la UGT y los socialistas, aun siendo minoría en Barcelona, constituían todavía una fuerza que se debía tener en cuenta, fuerza cuya meta de constituir una sociedad socialista basada en la nacionalización de la industria y su control por el Estado, era fundamentalmente opuesta al objetivo anarquista. Ni siquiera podía decirse que la misma burguesía estuviera aniquilada, aunque el terror se apoderara de ella después de la insurrección revolucionaria de Barcelona y a pesar de que algunos de sus miembros se quitaran el sombrero y la corbata para que se les creyera de la clase trabajadora. Tanto por lo que hacía referencia al gobierno de Cataluña como en lo concerniente al gobierno central de Madrid, los partidos políticos y no pocos órganos del gobierno todavía obedecían sus dictados.

Pero por encima de todo, y al igual que ocurrió con tentativas similares anteriores en la misma España, en Italia o en Rusia, la revolución anarquista seguiría siempre en peligro mientras no consiguiera un cariz de universalidad. Cuando empezó a verse que el alzamiento de Franco no había, de momento, ni triunfado ni fracasado, sino que había simplemente desatado una larga guerra civil, los problemas con que toparon los dirigentes anarquistas aparecieron como insolubles. Al principio, durante los primeros días que siguieron a los triunfos obtenidos por la izquierda en el mes de julio, pudo proclamarse, como hizo Durruti, que «haremos la guerra y la revolución al mismo tiempo». Sin embargo, no tardó en verse claramente que no sólo esto no era posible, sino que, además, como al parecer consideró García Oliver cuando su entrevista con Companys, hacer la guerra equivalía a excluir la revolución.

No obstante, si en el verano de 1936 la CNT no estaba en situación de desatar una revolución general, sí fue capaz de poner en práctica una serie de medidas que los anarquistas consideraban como parte esencial del nuevo orden social; su influencia en la zona que no se hallaba bajo el dominio de Franco fue tanta, que el apoyo de la CNT le era indispensable al gobierno para poder continuar la lucha. De aquí que, por espacio de varios meses, anarquistas y sindicalistas pudieran gobernar a su antojo las áreas y las organizaciones sometidas a su influencia. Ciertamente que en el caso de Barcelona todos los observadores quedaron atónitos ante la envergadura de su

proyección revolucionaria. El clima no podía ser muy distinto cuando, en diciembre llegó George Orwell, para ofrecernos luego un vívido retrato del espíritu de la ciudad en su *Homenaje a Cataluña*. Los sindicatos se hicieron cargo del control de las fábricas, manteniendo en sus puestos a casi todos los antiguos gerentes, en calidad de consejeros técnicos; los servicios públicos eran atendidos por los propios trabajadores, mientras que los pequeños comerciantes, los peluqueros y los panaderos se organizaban en sindicatos; los burdeles fueron cerrados, poniendo en práctica el principio que poco tiempo antes un periódico anarquista había enunciado con estas palabras: «Quien compra un beso se pone al mismo nivel de la mujer que lo vende. Entonces, un anarquista no debe comprar besos. Tiene que merecerlos».[400] La idea que se hallaba en la base del actual estado de cosas era la de que tenían que ser los comités obreros los que en adelante ordenarían las funciones que hasta entonces dirigieron los empresarios capitalistas o el Estado. También el mantenimiento del orden era algo que correspondía, no a una policía profesional, sino a las patrullas organizadas por los comités de los distintos sindicatos.

Fue en Barcelona y en otros sitios de Cataluña donde estas medidas se llevaron más lejos, debido a la fuerza del anarquismo en la región y al cumplimiento de la autonomía que se le había garantizado a Cataluña en 1932; las dificultades sobrevenidas en las comunicaciones a raíz del confusionismo que presidió las primeras semanas de la guerra contribuyeron, además, a que Cataluña se convirtiera virtualmente en un Estado independiente. Se trató de establecer en el agro catalán una serie de granjas colectivas, pero no es de extrañar que en unas comarcas de pequeños propietarios o arrendatarios de las tierras[401] esas tentativas no tuvieron gran éxito. Los dirigentes anarquistas tuvieron que advertir con insistencia a los más violentos de los militantes de los peligros de una colectivización obligada. «¿Existe alguien que crea posible despertar en la mente de nuestro campesinado interés o deseos de participar en la construcción del socialismo recurriendo a actos de violencia?» preguntaba Juan Peiró, siempre uno de los líderes más realistas de la CNT. «¿O puede, acaso, lograrse su identificación con el espíritu revolucionario de las ciudades y poblaciones si se les aterra de este modo?».[402] En efecto, algunos camaradas de Peiró, como el propio Durruti, así pareció que lo creían. Sin embargo, aun cuando no se dieran estas tentativas de colectivización, se procedió a la supresión de los intermediarios para establecer en su lugar comités que tomaron a su cargo la tarea de distribuir los productos agrícolas.

En Andalucía, foco tradicional del anarquismo del campo, los labradores vieron las posibilidades de la revolución con más entusiasmo que los campesinos catalanes. Por desgracia, las comunas aldeanas tuvieron una breve existencia, ya que las tropas de Franco conquistaron Andalucía en los primeros meses de la guerra. No obstante, antes de que esto ocurriera, hubo muchos pueblos en los que, lo mismo que en

pasadas insurrecciones, la Guardia Civil fue desarmada, aprisionada o asesinada, quemados los archivos municipales y proclamado el «reparto». Franz Borkenau, autor y cronista político austriaco de evidente talento, visitó en septiembre de 1936 el pueblo de Castro del Río, cerca de Córdoba, encontrándose con que las tierras las trabajaban los labradores bajo la dirección de comités anarquistas. Se había abolido el dinero, y los vecinos del pueblo, erigidos en comuna, recibían los productos necesarios para la subsistencia directamente de los almacenes comunales. Presidía un intransigente espíritu puritano, muy característico de ciertas formas de anarquismo. Escribe Borkenau en su diario: «Traté en vano de conseguir una bebida, así fuera un poco de café, de vino o limonada. El bar del pueblo se había cerrado por considerarse un comercio indigno. Eché un vistazo a las tiendas y todo escaseaba tanto, que no podía atreverse a anunciar una inminente situación de hambre. Pero a los vecinos del pueblo parecía que les enorgullecía aquel estado de cosas. Estaban contentos, dijeron, de que se hubiera terminado el beber café; la impresión era que consideraban la renuncia a las cosas accesorias como un progreso moral. Lo poco que necesitaban del mundo exterior, ropa principalmente, esperaban conseguirlo con un intercambio directo del excedente de la aceituna (para lo que, sin embargo, todavía no se había dado ningún paso). El aborrecimiento que profesaban a las clases privilegiadas era más de orden moral que económico. No deseaban llevar la cómoda existencia de aquellos a quienes habían expropiado; lo que querían era desembarazarse de sus ostentaciones, que se les antojaban otros tantos vicios».[403] Castro del Río era un pueblo no muy diferente de otras comunas anarquistas que luego fueron estableciéndose, aunque desde hacía bastante tiempo se le conociera por sus ideas anarquistas y como foco importante del movimiento. La mayoría de estas experiencias fueron de corta duración, pues Castro del Río fue arrollado después de dura resistencia, poco después de la visita de Borkenau. En otras partes, si las comunas lograban escapar de Franco, raramente se mantenían en la primitiva línea y pureza de intenciones. Como antes, su única esperanza de sobrevivir radicaba en un triunfo de la causa anarquista y de su revolución, lo que, como otras veces, la suerte les negaría.

Las dificultades empezaron cuando el capítulo de actividades controladas por los anarquistas tuvieron que soportar las consecuencias de la guerra. Podía ocurrir que el comunismo anarquista lograra funcionar temporalmente en una zona alejada si los habitantes de la población se mostraban dispuestos a cargar con la austeridad que exigía; pero resultaba mucho más difícil gobernar una fábrica de acuerdo con el ideario anarquista si para su normal funcionamiento necesitaba las primeras materias procedentes de fuentes no controladas por los anarquistas, y las cuales tenían que transportarse por ferrocarril u otros medios que estaban en manos de organizaciones rivales. Muchas de las fábricas que los anarquistas habían requisitazo parecía que

funcionaran bien, al menos por algún tiempo. Así Borkenau se quedó vivamente impresionado al visitar en Barcelona una fábrica de autobuses, aunque, según observó, se atendía más a la reparación de vehículos usados que a la fabricación. Pero a medida que los suministros escasearon y la guerra proseguía su curso (sin olvidar la política de Francia e Inglaterra en relación con España, que impedía que el gobierno adquiriera materiales en el extranjero), fueron patentizándose los inconvenientes de una economía regida por comités independientes entre sí, por lo que se impuso la centralización, la cual aceptaron algunos dirigentes de la CNT.

Si en el campo económico las dificultades por poner en práctica los principios anarquistas en una sociedad que no había llegado al tope de su revolución, sino que se hallaba en una fase de cruenta lucha, eran claramente evidentes, todavía lo eran mucho más en el terreno militar. Desde el mismo principio de la guerra los miembros de las distintas asociaciones políticas y sindicales formaron grupos de militantes armados, independientes entre sí, ostentando su propia enseña y fundamentalmente su propio mando. La actitud anarquista no se prestaba a confusiones. «No podemos convertirnos en soldados uniformados; queremos ser los milicianos de la Libertad. En el frente, desde luego, pero de ningún modo en las barricadas como encuadrados en el Frente Popular».[404] Durante el entusiasmo de las primeras horas, la falta de disciplina y de organización que reinaba en las columnas anarquistas fue compensada por un intenso fervor revolucionario. Sin embargo, cuando la batalla en el frente de Aragón desembocó en un punto muerto, y con motivo de la sombría y extenuante guerra en las trincheras, salieron a la luz los inconvenientes de este género de autonomía militar (George Orwell evoca de manera insuperable la lucha en las trincheras, ya que él luchaba al lado de algunos anarquistas, encuadrado en las milicias del POUM, partido disidente del comunista). Pese a ello, determinados jefes militares anarquistas lograron considerable reputación. Así Durruti, quien formó la más famosa de las columnas anarquistas y partió de Barcelona con la intención, no consumada, de conquistar Zaragoza. Como había hecho Majno en Rusia, Durruti trató durante su avance de poner en práctica su principio de que la guerra y la revolución eran dos cosas inseparables (reforzando, de paso, su fama de amante de la violencia y del terrorismo). Si las tropas anarquistas destruían y mataban en los pueblos que ocupaban, eso las acercaba, según su criterio, a la revolución social. «No espero ayuda de ningún gobierno», le dijo Durruti a un corresponsal del *Montreal Star*. Y en cuanto a las ruinas que sembraba a su paso declaró: «Hemos vivido siempre en míseros barrios, y si destruimos, también somos capaces de construir. Fuimos nosotros quienes construimos, en España, en América y en todas partes, palacios y ciudades. Nosotros, los trabajadores, podemos construir ciudades mejores todavía; no nos asuntan las ruinas. Vamos a convertirnos en los herederos de la tierra. La burguesía puede hacer saltar por los aires y arruinar su mundo antes de abandonar

el escenario de la historia. Pero nosotros llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones».[405]

Cuando en noviembre de 1936 la situación en Madrid llegó a una fase crítica, se logró convencer a Durruti para que su columna, compuesta de unos tres mil hombres, abandonara el frente de Aragón y acudiera en defensa de la capital. Sin embargo, Durruti recelaba de una colaboración con las fuerzas que defendían Madrid, donde la influencia anarquista no era, ni con mucho, tan intensa como en Barcelona, por lo que insistió en hacerse cargo de su sector del frente sin más dirección que la suya. Su vanidad, empero, no tardó en recibir un duro golpe, pues el mismo primer día en que ocupó la posición señalada, sus hombres rehusaron trabar combate ante el fuego artillero de las tropas del general Franco. Durruti, encolerizado, pidió que se le concediera una oportunidad para borrar este golpe de suerte adverso, pero el mérito de conservar Madrid correspondió a las Brigadas Internacionales, controladas por el comunismo. Durruti no tuvo su oportunidad, porque antes de poder demostrar por segunda vez sus capacidades como comandante, le alcanzó una bala que muchos sospecharon disparada, no desde las filas franquistas, sino por algún enemigo personal de Durruti, quizá un comunista, o un anarquista radical, poco satisfecho con la nueva política de la CNT y la FAI, de colaborar con el gobierno. La muerte de Durruti privó a los anarquistas de unos de sus más reputados y despiadados héroes legendarios; su funeral, celebrado en Barcelona, proporcionó el espectáculo de la última gran manifestación del contingente anarquista, integrado por doscientos mil adeptos, que desfilaron por las calles de la ciudad, lo que pudo hacer recordar una manifestación similar que presenció Moscú veinticuatro años antes, cuando el entierro de Kropotkin dio a los anarquistas rusos la última oportunidad de exhibir en público su fuerza, antes de que los comunistas arremetieran contra ellos. No había transcurrido todavía un mes desde la muerte de Durruti cuando ya el periódico soviético *Pravda* aseguraba que «respecto a Cataluña, ha empezado la limpieza de elementos trostquistas y anarquistas, y continuará con la misma firmeza con que se llevó a cabo en Rusia».[406]

En realidad, la jactancia resultó un poco prematura. Los anarquistas nunca fueron barridos del todo, y sus fuerzas continuaron desempeñando un papel de consideración hasta el término de la guerra.

Tras la desaparición de Durruti, otro jefe militar anarquista, Cipriano Mera, se puso al frente de las fuerzas libertarias en el curso de una carrera militar que le confirió prestigio, aun cuando llegó a aceptar un grado de disciplina y organización que probablemente hubiera sido excesivo para Durruti. Como este mismo dijo en diciembre de 1937: «La sangre vertida por mis hermanos en la lucha hizo que cambiaran mis puntos de vista. Entonces me di cuenta de que si no queríamos sufrir una derrota no nos quedaba más remedio que construir nuestro propio ejército…; un

ejército disciplinado y capaz, organizado para la defensa de los trabajadores. En lo sucesivo no vacilé en remachar a todos los compañeros la necesidad de someterse a nuevos principios militares».[407]

Al exigir las necesidades de la guerra una mayor disciplina y centralización en el mando, el tono específicamente anarquista de las columnas formadas por la CNT y la FAI fue paulatinamente diluido. La llamada «Columna de Hierro», formada en Valencia con elementos que en su mayor parte procedían de la cárcel, después de su liberación con motivo de la revolución de julio, o sea delincuentes comunes mezclados con anarquistas idealistas, fue enviada al frente en Teruel, y en marzo de 1937 obligada a convertirse en una brigada organizada, pues sólo así podía obtener suministros. Fue, sobre todo, la serie de problemas suscitados en torno al capítulo de pertrechos y provisiones de guerra y la falta de material bélico indispensable lo que precipitó el declinar de los anarquistas. La idea revolucionaria de una milicia anarquista cuyas fuentes de aprovisionamiento radican en fábricas puestas bajo su control, perdía toda base en el mismo instante en que se producía una escasez de pertrechos vitales para proseguir la lucha, y fue precisamente el hecho de que durante la guerra civil el gobierno sólo pudiera obtener suministros de la Unión Soviética lo que contribuyó de manera definitiva a la influencia comunista y al eclipse y eliminación de sus adversarios. No cabe duda alguna de que la exigencia comunista de un control centralizado y de una mayor disciplina la justificó la necesidad de una mayor competencia militar. Por otro lado, a pesar de la situación por la que se atravesaba, los grupos armados rivales se dedicaban a robarse mutuamente el material bélico —como en marzo de 1937, cuando los comunistas robaron doce tanques de un depósito anarquista de Barcelona, falsificando una orden de entrega suscrita por el comisario anarquista—,[408] lo que no podía de ningún modo tolerarse.

La tragedia de los dirigentes anarquistas fue que a medida que aumentaron sus concesiones para lograr un esfuerzo bélico unificado, menos influencia ejercían sobre el curso de unos hechos que al principio habían esperado controlar. Con ocasión de la visita que en julio de 1936 García Oliver y Durruti hicieron a Companys, éste reconoció que la colaboración de la CNT en circunstancias que nadie esperaba que culminaran en una guerra de extensión nacional, había sido de capital trascendencia. Al principio de la guerra los líderes de la CNT estaban determinados a mantener su independencia y a permanecer fieles a sus principios, ya negándose a formar parte del gobierno, ya rehusando participar en acciones políticas. He aquí un comentario al respecto aparecido en un periódico anarquista de Madrid el mes de septiembre de 1936: «¿Por qué la CNT, una de las principales fuerzas que se disponen a conseguir la victoria del pueblo en el frente y en la retaguardia, no formo parte del gobierno? No cabe duda de que si la CNT se inspirara en ideas políticas, el número de sus puestos en el gobierno hubiera sido tan grande por lo menos como los de la UGT o

los socialistas. Sin embargo, la CNT se reafirma una vez más en su inquebrantable adhesión a los postulados antiautoritarios y en sus convicciones de que la transformación anarquista de la sociedad sólo puede ser el resultado de la abolición del Estado y del control de la economía por la clase obrera».[409] Sin embargo, del mismo modo que en Francia, durante la primera guerra mundial, los dirigentes sindicalistas se vieron obligados a reconocer la existencia del Estado y a colaborar con el gobierno, así también los anarquistas españoles de la CNT y la FAI se encontraron semanas después con el espectáculo de tres de sus dirigentes más respetados ocupando carteras ministeriales en el gobierno de la tan vilipendiada República. A fines de septiembre los anarquistas tenían ya un representante en el gobierno de Cataluña, encargado de los asuntos económicos. A medida que la crisis, consecuencia de la guerra, iba en aumento, los partidos de izquierda intentaron temporalmente olvidar sus diferencias y unirse en la común esperanza de derrotar a Franco. Así, a finales de octubre, cuando aumentaba por momentos la amenaza que se cernía sobre Madrid, la CNT de Barcelona sacrificó parte de su pureza doctrinal para participar en un programa de acción común con la UGT. Esto suponía la aceptación de un mando militar unificado y de una disciplina adecuada. Al propio tiempo se vio obligada a reconocer la necesidad de la recluta forzosa (como le ocurrió a Majno durante la guerra civil rusa) como único medio de nutrir las filas del ejército. Asimismo, se interrumpieron las expropiaciones de comercios y de pequeños propietarios de tierras, lo que da una idea clara de cuán lejos estaban dispuestos a llegar los anarquistas respecto a la suspensión temporal de la revolución, y esto a pesar de que algunos de sus militantes —en especial los de las Juventudes Libertarias — se opusieron rotundamente a tales compromisos.

A fines de octubre de 1936 la situación de la República aparecía muy debilitada. Las tropas franquistas cerraban filas sobre la capital, la cual parecía próxima a sucumbir. Ante la situación de emergencia creada, los anarquistas decidieron al fin dejar de lado todo titubeo y apoyar sin ambages al gobierno central. Los anarquistas catalanes habían tranquilizado su conciencia considerando a la Generalitat como una junta de defensa regional, pero al unirse al gobierno central, incluso esta ficción dejó de tener sentido. El mismo periódico que seis semanas antes ponía de relieve la inquebrantable adhesión de la CNT a sus principios, escribía ahora: «Para poder ganar la guerra y salvar a los pueblos del mundo, la CNT está dispuesta a colaborar con un órgano directivo, ya se trate de una junta o de un gobierno».[410] Las razones que impulsaron a los anarquistas a integrarse en el gobierno eran realmente de orden práctico, y los cuatro dirigentes de la CNT que aceptaron carteras ministeriales dieron pruebas de valor y buen sentido al prestarse en tan crucial momento a contribuir a la unidad del bando republicano y a participar en la dirección de la guerra. Todos ellos gozaban de gran prestigio dentro del movimiento. Juan Peiró era de oficio vidriero y

poseía una aquilatada experiencia en el campo de la organización sindicalista; como hemos dicho anteriormente, se opuso en un principio a cualquier iniciativa que mezclara al sindicalismo con la política, rechazando los deseos de Pestaña de colaborar con los políticos de izquierda. Sin embargo, las experiencias sufridas durante la dictadura de Primo de Rivera y las de los primeros días de la República le aconsejaron el abandono de su anterior intransigencia. Como firmante destacado del Manifiesto de los Treinta, se declaró favorable al incremento de la disciplina y la organización del movimiento, oponiéndose al espontáneo, desarticulado y revolucionario fervor de los auténticos anarquistas. Pese a que su ruptura con la CNT se había zanjado con una reconciliación poco antes de estallar la guerra civil. Peiró continuaba siendo el representante de la facción más moderada, y, como ministro de Industria, se opuso a la colectivización violenta, más cerca quizá de los líderes del movimiento sindicalista francés que de sus colegas anarquistas de la FAI. El Ministerio de Comercio e Industria había sido dividido en dos carteras con el objeto de procurar dos puestos ministeriales en lugar de uno. El colega de Peiró en la cartera del Ministerio de Comercio fue otro sindicalista de tendencia modera, Juan López Sánchez, líder de la importante sección valenciana de la CNT. Los otros dos miembros anarquistas del gobierno representaban el ala más activa del partido y eran al mismo tiempo miembros destacados de la FAI. Uno era García Oliver, de treinta y cinco años, quien después de la muerte de Durruti fue líder indiscutible de los militantes anarquistas de Cataluña y había capitaneado antes la insurrección armada del mes de enero de 1933. Desde su puesto de ministro de Justicia y después de haber llevado cabo una iniciativa absolutamente anarquista, como fue la de destruir los expedientes de toda población penal española, sorprendió a muchos de sus colaboradores por sus aciertos y la eficacia de sus medidas, tratando de introducir reformas en el sistema legal y judicial, tales como abolir las cuotas que imposibilitaban a los sin fortuna el recuerdo a instancias judiciales superiores, al mismo tiempo que procedía a la institución de tribunales populares especiales cuya misión era ocuparse de los delitos cometidos contra la República a consecuencia del estado de guerra, así como el establecimiento de colonias de trabajo en las que los condenados pudieran, en teoría al menos, llevar a cabo alguna tarea útil.

El otro ministro anarquista era el representante de la más pura tradición intelectual anarquista: Federica Montseny. Procedía de una familia de intelectuales anarquistas radicaba en Barcelona; su padre era un escritor propagandista notorio que firmaba sus escritos con el nombre de Federico Urales. Federica Montseny era una magnífica y apasionada oradora, cuya sinceridad, integridad y clarividencia intelectual la habían ganado el general respeto. En su calidad de encargada del ministerio de Salud Pública, poco era lo que podía hacer en tiempo de guerra; no obstante, promulgó un decreto legalizando el aborto. Al parecer, la razón de

encontrarse en aquel puesto aparte el que fuera la primera mujer ministro en España no era otra que la de tranquilizar a los militantes anarquistas en cuanto a la participación de sus dirigentes en el gobierno, ya que Federica Montseny, de quien eran sobradamente conocidos sus principios anarquistas y su honestidad personal, bastaría para indicar con su presencia en el gobierno que cualquiera que fuera el camino que se siguiera siempre sería justo y conveniente.

Pero no cabe duda, de que esta decisión de los ministros de la CNT y de la FAI de participar en el gobierno (lo que contradecía los principios que hasta entonces habían defendido) tuvo que ser dolorosa, en especial para Federica Montseny, lo única entre ellos auténticamente intelectual. En junio de 1937, después de la caída del gobierno del que ella había formado parte, expuso en emocionadas palabras sus circunstancias personales. «Hija de una familia adherida al anarquismo desde muchos años, descendiente de una dinastía enemiga del autoritarismo, mi vida y mi actividad consagradas a la defensa de las ideas heredadas de mis padres, mi entrada en el gobierno tenía por fuerza que significar algo más que un simple nombramiento de ministro. Para nosotros, que siempre habíamos batallado contra el Estado; que siempre sostuvimos que el Estado no podía llenar ningún objetivo; que las palabras Gobierno y Autoridad significan la negación de toda posibilidad de libertad para el individuo y los pueblos, nuestra incorporación, en calidad de organización y como individuos, a un programa de gobierno, sólo podía significar un acto de osadía histórica de fundamental importancia o una corrección teórica a la vez que táctica de toda una estructura y de un largo capítulo de la historia… Acostumbrada a actividades de muy distinta índole, habituada al trabajo en los sindicatos, a la propaganda, a la acción constante y silenciosa de un movimiento creado y fortalecido en la oposición, con una enorme dosis de buena voluntad y de entusiasmo, de respeto y de generosidad que se echaban de menos en otros movimientos, la participación en el gobierno sólo podía ser un doloroso paso hacia una experiencia de la que sacaríamos las mejores enseñanzas. ¡Cuántas reservas, cuántas dudas, cuánta angustia interior tuve que vencer para aceptar esta tarea! Es posible que para otros esto llenara sus aspiraciones o supusiera la culminación de sus ambiciones. Para mí era, simplemente, una ruptura con toda mi actividad anterior, con toda mi vida, con un pasado que va unido a la vida de mis padres. Fue algo que me obligó a realizar un enorme esfuerzo y que me costó muchas lágrimas. Y yo acepté. Acepté venciéndome a mí misma… Fue de ese modo cómo entré a formar parte del gobierno y me trasladé a Madrid[411]».[412]

Tan dolorosa decisión fue el lógico resultado de la actitud adoptada por los anarquistas después de la insurrección de Barcelona el 19 y el 20 de julio, aceptando colaborar con el presidente Companys y el gobierno catalán. Se habían dado cuenta de que tratándose sólo de Barcelona difícilmente podrían encauzar la revolución hasta

imponer la sociedad anarquista. Por otro lado, los dirigentes anarquistas eran demasiado sensibles al clima político para no comprender que en las condiciones creadas por la guerra civil, con una revolución sólo triunfante en determinados sectores, la progresión no podía durar mucho, por el momento no tenían más alternativa que la de colaborar con otras facciones políticas, en especial con los socialistas y la UGT, si no querían proseguir solos su carrera tras los objetivos anarquistas. Además tenían muy vivo el recuerdo de lo ocurrido en Rusia con los anarquistas durante su revolución, por lo que tenían el temor de que, en el caso de aislarse de los partidos políticos que controlaban el gobierno, su influencia se vería minada por la acción de sus rivales comunistas y socialistas. Se imponía, pues, un esfuerzo coordinado para salvar la crítica situación en Madrid y evitar la victoria de Franco, triunfo que hubiera supuesto para los anarquistas no sólo la pérdida de todo lo que habían ganado hasta entonces, sino también tener que sufrir unas represalias que habrían dividido o destruido para siempre la cohesión del movimiento. Los ministros anarquistas confiaban en que su presencia en el gobierno serviría para facilitar la cooperación con otros grupos revolucionarios y con los republicanos. Creían también, no sin razón, que con la imponente fuerza de la CNT volcada en su apoyo, podrían influir en la política y las instituciones de la República.

Pero lo mismo por uno que por el otro lado verían frustrarse sus esperanzas. Durante los seis meses que los anarquistas permanecieron en el gobierno, las relaciones con los comunistas y los socialistas llegaron a tal tirantez que bordeaba la lucha abierta entre ellos, mientras que la estructura de los comités, que a los ojos de los anarquistas era el modo natural de organizar la guerra, se había sustituido por medidas socialistas centralizadoras y un control municipal o gubernamental de la más pura ortodoxia. La razón más precisa para explicar este cambio debe buscarse en la cada vez más creciente influencia de los comunistas y en su determinación de aplastar cualquier movimiento que tratara de oponerse a sus planes. Este auge del Partido Comunista hay que atribuirlo al hecho de que la Unión Soviética era la única fuente de ayuda extranjera que la República poseía; por consiguiente, los comunistas, agentes a través de los cuales se canalizaba esta ayuda al gobierno, adquirieron una importancia a todas luces desproporcionada con el primitivo crédito popular de que gozaban en España. Al mismo tiempo los líderes socialistas abrigaban todavía la esperanza de que presentando al mundo exterior la imagen de un espíritu no revolucionario, podrían persuadir a Francia e Inglaterra para que abandonaran su política de no intervención y se decidieran a proporcionar los pertrechos y el equipo que tan necesarios le eran al gobierno. Así, como Largo Caballero, el líder socialista y entonces jefe del Gobierno, expuso a sus colegas anarquistas, nada debía hacerse que pudiera afectar las inversiones del capital francés e inglés en España. La presión que socialistas y comunistas ejercían para hacer realidad la unidad y la uniformidad

del Frente Popular y el deseo de Largo Caballero y otros destacados miembros del gobierno de reducir el matiz revolucionario de su política, significaba que los anarquistas, que eran minoría en el gobierno, no tenían más alternativa que la de aceptar unos compromisos que atentaban contra sus principios, o dimitir y presionar a sus partidarios para que organizaran manifestaciones continuas contra el gobierno en un momento en el que ganar la guerra parecía lo más importante de todo. Decidieron optar por los compromisos, y así vieron cómo se diluían paulatinamente los éxitos y las conquistas de las primeras semanas de la guerra. Las columnas de milicianos quedaron encuadradas en brigadas regulares dotadas de disciplina, oficialidad fija y mando centralizado. El anarquismo extremo de las comunas libertarias dio paso a las requisitorias estatales. Cuando no fueron las tropas de Franco las que acabaron con los anarquistas de pueblos como el de Castro del Río, el primitivo anarquismo de la fase inicial no pudo mantenerse frente a la resistencia opuesta por los pequeños campesinos o los colonos, siempre dispuestos a incrementar sus haberes a expensas de los terratenientes, pero poco dispuestos a dar a la cooperativa el pedazo de tierra que poseían. A este respecto, los anarquistas de la FAI sustentaban criterios irreconciliables. Así lo diría uno de sus periódicos: «No podemos tolerar la existencia de pequeños propietarios porque la propiedad privada de la tierra origina siempre aquella mentalidad burguesa, calculadora y egoísta, que queremos desterrar para siempre».[413] Y cuando los anarquistas se vieron obligados a admitir su fracaso, sabían a qué obedecía: «Contra lo que más hemos luchado ha sido la atrasada mentalidad de la mayoría de pequeños propietarios, acostumbrado a su pedazo de tierra, a su asno, a su mísera cabaña, a su escasa cosecha… tener que echar por la borda una carga que ha estado llevando desde tiempo inmemorial y decir: "Tomen, camaradas; mis humildes bienes son de todos. Todos somos iguales. Ha empezado una nueva vida para nosotros"».[414] No sólo los pequeños campesinos no estaban dispuestos a este sacrificio, sino que también el gobierno, cuyos miembros republicanos o socialistas a menudo confiaban en estas clases para su continuación en el poder, evitaba forzarlos en este sentido.

A medida que el programa económico y militar de los anarquistas fue recortándose debido a las enormes exigencias de la guerra o a los defectos de la humana naturaleza, fue disminuyendo también su insistencia en la descentralización y administración por medio de comités. Todo lo que los sindicalistas moderados, como Peiró o López Sánchez, esperaban ahora una república federal en la que el elemento obrero ejerciera cierto control de la industria, pero a medida que la guerra siguió su progreso y la situación económica y militar fue empeorando, con el consiguiente influjo de los comunistas en el gobierno, incluso esta aspiración les fue negada. Las predicciones de ala más radical de la FAI, opuesta a una colaboración con el gobierno, y los presagios de anarquistas extranjeros como el veterano publicista

francés Sebastián Faure, superviviente de la época heroica del sindicalismo francés, que había visitado España al comienzo de la guerra, parecían estar justificados. También otros simpatizantes extranjeros del anarquismo se mostraban intransigentes. Un contingente de tropas italianas que luchaba en la columna de Durruti fue a engrosar las filas del batallón italiano de la Brigada Internacional, pero los demás elementos se mostraban totalmente contrarios a secundar la acción de sus compañeros, negándose a toda cooperación con fuerzas militares regulares, llegando en una ocasión a dejar sus puestos en vísperas de una batalla, pero rehabilitándose más tarde de las acusaciones de cobardía mediante una acción independiente, llevaba a cabo a su manera.[415] También en el seno del movimiento anarquista español había grupos que compartían estos criterios y que estaban dispuestos a expresarlos violentamente si lo estimaban necesario. Cierto que el prestigio revolucionario de García Oliver y de Federica Montseny era suficiente para vencer una intensa oposición, pero también tenía sus límites. Durante los primeros meses de 1937 las relaciones en Cataluña entre los anarquistas y el PSUC (Partido Socialista Unificado de Cataluña), de cuño comunista, empeoraron sensiblemente, produciéndose una serie de disturbios en Barcelona en torno al control de los productos alimenticios, al suprimir los socialistas el racionamiento en la ciudad y los comités organizados por los anarquistas. Similares perturbaciones se registraron en otros puntos del país, como ocurrió en Valencia ante el precio en que se fijó la cosecha de la naranja revolviéndose los naranjeros contra el comité sindical encargado de la venta de los agrios. Durante el mes de febrero de 1937 las columnas anarquistas del frente de Aragón se encontraron escasas de armamento, y esto hizo que la FAI amenazara con requerir a sus miembros en el gobierno para que presentaran su dimisión si no se remediaba un estado que parecía tener el aspecto de una discriminación. Un mes más tarde dimitían los componentes anarquistas de la Generalidad de Cataluña al insistir los republicanos y los socialistas en la creación de una fuerza policíaca unificada y en la consiguiente disolución de las patrullas revolucionarias. Finalmente, los anarquistas, obedeciendo las órdenes de sus representantes en el gobierno central de que mantuvieran la solidaridad del Frente Popular, decidieron reintegrarse a sus cargos. Sin embargo, la situación en Barcelona, a lo largo del mes de abril de 1937, era cada vez más intensa, al mismo tiempo que los extremistas de la FAI arreciaban en las críticas contra sus dirigentes y contra sus rivales socialistas y comunistas. También otros partidos revolucionarios y disidentes, como el POUM, parecían aprestarse a una lucha abierta contra los comunistas, quienes se proponían suprimirlo. A fines de abril todo este cúmulo de hostilidad desembocó en una lucha abierta. Mientras el periódico anarquista *Solidaridad Obrera* lanzaba desde sus columnas una diatriba contra los comunistas, los asesinos a sueldo de ambos bandos iniciaron sus actividades. El 25 de abril encontraron asesinado al líder de las Juventudes

Comunistas, y dos días después aparecían los cadáveres de tres anarquistas, entre los que estaba el alcalde de la población fronteriza de Puigcerdá, quien había pretendido poner bajo control anarquista la guardia que vigilaba la frontera. La prensa socialista replicó con una andanada dirigida contra los «incontrolados» de la FAI, que representaban una amenaza lo bastante fuerte para que los barceloneses recordaran los acontecimientos del pasado mes de julio y los sangrientos choques entre facciones rivales de veinte años atrás. Al acercarse el Primero de Mayo —circunstancia que normalmente se aprovechaba para reafirmar los lazos de solidaridad entre la clase obrera contra sus opresores— se decidió no llevar a efecto ninguna manifestación, pues se temía que pudiera degenerar en un choque violento entre los bandos antagónicos. En Valencia, los dirigentes anarquistas y socialistas predicaban la unidad de sus partidos, pero en Barcelona la situación era más explosiva a cada instante.

El 3 de mayo dio comienzo la lucha, aunque todavía no ha podido esclarecerse como o por qué razones estalló. Comunistas y socialistas culparon de su inicio a los disidentes de la izquierda; es decir, al POUM y a los anarquistas, y éstos la atribuyeron a la provocación comunista. Hay también la evidencia de que los agentes de Franco en Barcelona fomentaban las rencillas entre las diversas organizaciones obreras. Pero en cualquier caso los ánimos estaban lo suficientemente exaltados para llegar a la violencia, mediara o no provocación, hasta llegar a una verdadera batalla. Lo cierto es que fue en la Telefónica —principal centro de comunicaciones de la ciudad— donde se inició la lucha. El edificio lo controlaba un comité conjunto de miembros de la CNT y la UGT y un represente del gobierno. Los disturbios se produjeron al llegar a la Telefónica el jefe de policía, un socialista, para aclarar si eran fundadas las sospechas de que la CNT se dedicaba a interceptar las líneas telefónicas en provecho propio. En realidad, los primeros choques armados ocurrieron en los pisos de la Telefónica, pero no tardaron en aparecer bandos rivales en las calles. De un lado quedó el ya tradicional reducto anarquista de los barrios extremos, y de otro los sectores controlados por el gobierno y sus partidarios de la UGT. La CNT persuadió al gobierno catalán para que retirara la policía de la Telefónica, pero éste se negó a destituir al jefe de policía y a pedir que dimitiera el ministro de Interior a quien la CNT consideraba el instigador de la refriega.[416] Al día siguiente, procedentes de Valencia, llegaron a Barcelona García Oliver y Federica Montseny, los dos dirigentes anarquistas de más prestigio e influencia, quienes, sin reparar en el peligro, se lanzaron a la calle y, valiéndose de su ascendente personal, convencieron a sus seguidores de que abandonaran las armas. Aunque el día 5 de mayo se logró establecer una tregua, la lucha se reanudó al día siguiente, y durante cuarenta y ocho horas prosiguió la sangrienta batalla. Con la columna de Durruti estacionada en Lérida y pronta a caer sobre Barcelona, el conflicto amenazaba con extenderse. Tras la inicial reacción, el gobierno de Valencia decidió restaurar el

orden, y a tal efecto envió a Barcelona una fuerza de cuatro mil hombres. Una vez más los anarquistas tuvieron ocasión de comprobar zona si continuaba existiendo un gobierno central para volver las cosas a su interior estado, viéndose obligados a batirse en retirada. El 8 de mayo los dirigentes de la CNT ordenaban el desmantelamiento de las barricadas y la vuelta a la normalidad, y las fuerzas de choque del movimiento no podían hacer otra cosa que obedecer la consigna.

Alrededor de cuatrocientos muertos y mil heridos fue el balance de aquellos días. Una de las víctimas que hallaron la muerte en la calle fue Camilo Berneri, destacado intelectual anarquista italiano. Pero para el movimiento anarquista español, las consecuencias fueron mucho más graves que la pérdida de algunos de sus familiares. A los disturbios ocurridos en Barcelona, sucedió la inmediata caída del gobierno de Largo Caballero y su sustitución por una Administración en la que participaba un número todavía mayor de comunistas. Los ministros anarquistas, a pesar de que a menudo habían criticado las medidas de Largo Caballero en términos severos, lo apoyaron en tan grave coyuntura, tanto más cuanto que una de las demandas de los comunistas y la facción socialista opuesta a Largo Caballero era la de disciplinar a los partidos de izquierda disidentes. Así, al producirse la caída de Largo Caballero los ministros anarquistas dimitieron. La malhadada aunque inevitable experiencia de la participación anarquista en el gobierno llegaba con este desenlace a su fin. A pesar de que el nuevo gobierno declaró fuera de la ley al POUM, deteniendo a varios de sus miembros más notorios, la CNT era, considerada en bloque, una organización todavía demasiado poderosa para ser disuelta, aunque no lo suficiente para impedir la eliminación del comité que había establecido para controlar el gobierno de la provincia de Aragón. Los términos empleados por el gobierno en el decreto que nombraba a un gobernador general en sustitución de la Junta de Aragón, demuestro lo mucho —incluso aceptando que hubiera motivos suficientes— que se agredían los principios anarquistas. «Las necesidades morales y materiales de la guerra exigen de manera imperiosa la centralización de la autoridad. En más de una ocasión, las divisiones y subdivisiones del poder y la autoridad han impedido llegar a una acción efectiva…».[417] La cosa no tenía vuelta de hoja, y, una vez más, enfrentados con una guerra en la que eran todavía parte, los anarquistas tuvieron que inclinarse.

Desde junio de 1937 hasta el término de la guerra, el papel de la CNT y de la FAI perdió mucha importancia, y, a pesar de que algunos elementos del anarquismo extremista renovaron su hostilidad contra el autoritarismo, lo cierto es que la mayor parte de los contingentes de la CNT y de la FAI se convirtieron en miembros de un partido político común, o en un movimiento sindicalista, en mayor medida de lo que nunca lo habían sido. La FAI particularmente, se encontraba en una situación extremadamente delicada. No tenía, en efecto, otra opción que la de volver a desempeñar su primitivo papel de grupo extremista encargado de proporcionar a la

CNT un entramado de conjuras y conspiraciones capaz de mantenerla en la senda revolucionaria, o la de someterse como grupo a la CNT y adoptar, ante la especial contingencia de un estado de guerra civil, propósitos abiertamente políticos y propagandísticos. Al estallar la lucha, la FAI albergaba la esperanza de llenar su objetivo primario: «Es nuestro deber mantener una organización representante de aquellas ideas que, integradas en un magnífico cuerpo doctrinal, hasta el momento hemos preservado tan celosamente y enriquecido con la acción». Además, y puesto que por necesidades de la guerra los sindicatos se veían obligados a cooperar con los grupos políticos, era de todo punto indispensable que la FAI actuara como «un motor encargado de producir la ingente cantidad de energía necesaria para encaminar a los sindicatos en la dirección más conforme al anhelo de la Humanidad por la renovación y la emancipación».[418]

Era éste un ideal al que los anarquistas se vieron obligados a renunciar en 1938. El fracaso de la revolución anarquista, la impotencia de los ministros anarquistas y la amenaza de una dura represión a consecuencia de los sucesos de Barcelona, ponían claramente de relieve que los anarquistas estaban muy lejos de haber dado cima a sus sueños. Cada vez en mayor medida la CNT avanzaba por la senda de un claro sindicalismo que participaba en el curso de la guerra en conjunción con el gobierno y la UGT. Cuando un dirigente socialista dio la bienvenida a un acuerdo entre la CNT y la UGT con las palabras «Bakunin y Marx se dan un abrazo en este documento suscrito por la CNT»,[419] fueron los principios bakuninistas los que tuvieron que ser sacrificados. En la primavera de 1938, cuando la victoria de Franco parecía ya próxima, otro representante anarquista entró a formar parte del gobierno. El hacho podía considerarse ilustrativo de la merma de influencia sufrida por la CNT, viéndose reducida a la aceptación de un solo miembro anarquista en el gobierno, en lugar de los cuatro que tuvo anteriormente. Ni siquiera puede decirse que este representante, Segundo Blanco, influyera mucho en el curso de la guerra.

Una vez más, en octubre de 1938, una asamblea nacional formada por representantes de la CNT, de la FAI y de la Federación Ibérica de Juventudes Libertarias (también Emma Goldman estaba entre los asistentes), se reunía para debatir los principios fundamentales del anarquismo. Lo más notable era que ahora los anarquistas a ultranza eran los menos y que la mayoría se declaraba dispuesta a revisar sus creencias y a aceptar los hechos, decepcionantes por demás, impuestos por la vida del siglo XX. Como indicó un orador: «Debemos echar por la borda nuestra bagaje literario y filosófico para ser capaces el día de mañana de obtener la hegemonía. Debemos achacar a la negativa de nuestros camaradas en aceptar desde un principio el militarismo la triste situación que ocupamos en la actualidad»[420].[421] Pero en cualquier caso, a pesar de esbozarse nuevos proyectos relativos a la reestructuración del movimiento y de reafirmarse a los viejos principios de la

descentralización y control de la situación por la masa obrera, los anarquistas, como todos aquellos que se encontraban en el bando republicano, no podían hacer nada para evitar la derrota. En marzo de 1939, en el último minuto, Cipriano Mera, uno de los pocos jefes militares anarquistas que había conservado su posición militar y su prestigio, realizó un desesperado esfuerzo para evitar la derrota y el aniquilamiento totales, usando de su influencia para apoyar la tentativa del coronel Casado de lograr una paz negociada, a pesar de la tajante y explícita intención del gobierno de luchar hasta el fin. Pero tampoco esto pudo realizarse, y los anarquistas tuvieron que soportar graves penas. Los hubo que murieron en un postrer gesto de desafío, mientras que otros buscaron la salvación en el exilio.[422] Otros no tuvieron siquiera esta alternativa, ya que, como ocurrió con Juan Peiró, fueron entregados por el gobierno de Pétain a Franco en 1940. Pero la mayor parte, si bien pudieron escapar a una muerte inmediata, fueron encarcelados.

Ciertamente, la tradición anarquista en España no ha muerto del todo, pero resulta sobremanera difícil precisar la importancia que podría revestir en un momento dado o la forma en que se manifestaría la acción de sus militantes. También es posible que los anarquistas ya nunca recobren el terreno perdido ante los comunistas en el curso de la guerra civil.

CAPÍTULO X

CONCLUSIÓN

«Ofrezcan flores a los rebeldes que fracasaron». Así reza la primera línea de un poema italiano de tono anarquista que Vanzetti escribió en la celda de la prisión. Cuando uno contempla las repetidas frustraciones de la acción anarquista y su culminación en la tragedia de la guerra civil española, siente la tentación de emplear los mismos acentos elegíacos. La experiencia anarquista de los ciento cincuenta últimos años expone a la luz toda la gama de contradicciones e incongruencias de la teoría libertaria y la dificultad, si no la imposibilidad, de su puesta en práctica. Y con todo, la doctrina anarquista ha sido capaz de atraer a un número no despreciable de representantes de las distintas generaciones, y aun hoy continúa ejerciendo considerable seducción, aunque se manifieste quizá más por la vía de un credo ético personal que como fuerza social revolucionaria. La mayor parte de los que militaron en el bando anarquista no eran neuróticos que se complacieran en una autotortura —como era el caso de algunos terroristas—, sino individuos para quienes el anarquismo era un ideal revolucionario, susceptible de plasmarse en una acción práctica a la vez que era una esperanza realizable. Los filósofos del anarquismo —un Godwin, incluso un Proudhon o un Kropotkin— bien pudieran haber pensado que su crítica de la sociedad era de índole más teórica que práctica, y que el sistema de valores que trataban de entronizar no admitía una realización inmediata; pero de lo que no hay duda es de su convicción de que algún día sería posible. La masa de infortunados que desde el año 1880 aceptó el anarquismo como base para la acción social, consideraba, sin embargo, que la revolución integral prometida por los anarquistas ofrecía una esperanza inmediata de viabilidad y de éxito final, y se les aparecía como la única posibilidad de liberarse de su precaria situación.

El anarquismo es, por necesidad, un credo o nada. Por consiguiente, su éxito fue un aumento de salarios o una mejora en las condiciones de trabajo, y cuando los partidos políticos son capaces de introducir medidas de reforma y de remediar situaciones de injusticia, es lógico que el recurso de una revolución sea menos deseable. Y, en este sentido, la afirmación de Bakunin de que los verdaderos revolucionarios son los que nada tienen que perder nos parece justificada. No obstante, la práctica anarquista ha tropezado siempre con el hecho de que, para bien o para mal, todas las naciones europeas —incluyendo Rusia y España, en las que el anarquismo parecía ofrecer perspectivas de triunfo— han optado por la acción política y por un gobierno centralizador como medios para obtener una sociedad más

conforme a sus deseos. «El gobierno del hombre» no está más cerca de ser sustituido por «la administración de las cosas» de lo que estaba cuando aparecieron los socialistas utópicos en la primera mitad del siglo anterior. El partido político, detestado por todos los que se precien de anarquistas, ha pasado a convertirse en el órgano de acción política característico del siglo XX, hasta el punto de que los mismos gobiernos totalitarios han usado del sistema de partido único como medio para ejercer su tiranía, en vez de practicar la autocracia sin tapujos de épocas más lejanas. Así, pues, los anarquistas se han disociado en el terreno de la práctica, deliberadamente, de lo que la mayoría de los individuos del presente siglo consideraban vital para el progreso social y político. En tanto que nada se opone a la posible validez de sus críticas en torno a las ideas tradicionales sobre la soberanía del Estado del gobierno representativo, de la reforma política y de sus prevenciones repetidamente formuladas sobre los peligros que entraña el sacrificio de la libertad, so pretexto de los supuestos intereses de la revolución, los anarquistas no han sabido, hasta el momento al menos, ofrecer una explicación de cómo puede su programa plasmarse en una acción eficaz y sostenida. Así, por ejemplo, nunca han ofrecido la visión de una etapa intermedia entre la sociedad establecida y la revolución integral que sueñan.

Existe otro aspecto en el que los anarquistas también se han mostrado opuestos a las tendencias predominantes en la organización del momento histórico. La producción en serie y el consumo masivo, así como una industria ampliamente extendida sometida a un control centralizado, ya se trate de una economía capitalista o socialista, se han convertido, se quiera o no, en un fenómeno común a la sociedad occidental y a los países en vías de industrialización de todos los continentes. No se ve cómo puedan adaptarse a tales nociones las ideas anarquistas sobre producción y cambio; en consecuencia, los anarquistas que, como acción preliminar, abogaban por la destrucción del orden existente, sin duda tenía razón. Pero la actitud de los miembros del movimiento respecto a los avances tecnológicos se ha reflejado también en un paralelo desdoblamiento de sus opiniones acerca de la sociedad del futuro. Aunque, como hemos podido apreciar, Godwin y Kropotkin fueron partidarios de los nuevos inventos capaces de liberar al hombre de las tareas más bajas y degradantes —el problema de los escombros y desperdicios fue algo que siempre mereció la atención de los pensadores utopistas—, hay que decir, sin embargo, que las concepciones fundamentales del anarquismo se oponen por completo a la idea de una industria en gran escala y a la producción y consumo masivos. Así planteadas las cosas, todos los anarquistas convienen en afirmar que la sociedad del futuro será la del hombre con hábitos de vida extremadamente simples y frugales, satisfecho de pasarse sin los triunfos de la técnica propios de la era industrial. Esto hace que buena parte del pensamiento anarquista parezca basarse en la romántica y anacrónica visión de una sociedad idealizada del pasado, compuesta de artesanos y campesinos, así

como en una total repulsa de las realidades de la organización económica y social del siglo XX. Cabe concebir ciertos ideales sindicalistas y un grado de control obrero de la industria, lo cual puede servir para mitigar en parte la deshumanización imperante en las grandes empresas industriales; pero nos parece poco probable, a menos de producirse un violento cataclismo, que pueda invertirse por completo la actual estructura de la industria. No obstante, mediando ciertas situaciones de emergencia, como las que se dieron en Rusia en 1917 o en Cataluña en 1936, en que la guerra entorpeció o destruyó el engranaje económico de los respectivos países, cabe la posibilidad de poner en práctica las ideas anarquistas y colocar los cimientos de un orden nuevo conforme a los principios libertarios. O quizá la revolución anarquista sólo pueda efectuarse después, pongamos por caso, de una guerra nuclear que ocasione un caos total en los instrumentos de gobierno, las comunicaciones, la producción y el cambio. O también es posible que la razón estuviera de parte de los terroristas y que una bomba de mayor potencia que ninguna de las utilizadas hasta el momento pudiera preparar el camino hacia una auténtica revolución social.

A pesar de ello, puede afirmarse que en el caso de países que, a diferencia de Europa a Norteamérica, no han visto su estructura social y el programa de acción anarquista dejan de parecer utópicos. En la India, por ejemplo, Gandhi y cierto número de reformadores sociales, como Jayaprakash y Vinobha, han soñado con cimentar la sociedad hindú (utilizando palabras del mismo Gandhi) en «repúblicas comunales autosuficientes y autómatas».[423] Es posible que incluso en la India el desarrollo de una comunidad industrial centralizada haya ido demasiado lejos para poder detenerlo. Jayaprakash Narayan ha declarado que los cambios por él presupuestos obligan a que la India abandone su democracia parlamentaria de cuño occidental. Sus alusiones a «comunidades locales autónomas, autosuficientes, agro-industriales y urbano-rurales», y sus ataques a las instituciones parlamentarias liberales, evocan las enseñanzas proudonianas. Y como el propio Proudhon, Narayan se muestra quizá excesivamente optimista cuando piensa que la repulsa de las instituciones liberales conducirá a una forma de gobierno más perfecta. Escribe él que «la evidencia apreciable desde El Cairo hasta Yakarta indica que los pueblos asiáticos albergan ideas distintas a las occidentales, y que tratan de encontrar fórmulas más idóneas que las ofrecidas por la democracia parlamentaria para expresar y configurar sus aspiraciones democráticas».[424] Lo triste es que la evidencia no parece demostrar que estas nuevas fórmulas tengan nada en común con los sublimes ideales proudonianos de Narayan. Si el pueblo indio, con una dilatada tradición de comunidades locales y con el ejemplo y la enseñanza de Gandhi (el único estadista del siglo XX en posesión de la urdimbre moral adecuada para llevar a cabo una revolución que a la vez que ética era social y política), no ha logrado poner en marcha un proceso revolucionario en la línea propugnada por Narayan, no vemos de qué

modo otros dirigentes puedan llevarlo a efecto.

No obstante, y aunque los anarquistas no hayan logrado salir airosos en el empeño de consumar su propia revolución, y aceptando que se hallen hoy más lejos que nunca de conseguirlo, es indudable que con su actitud han puesto en entredicho los valores de la sociedad existente, haciendo que reconsideráramos nuestras concepciones políticas y sociales. Ellos han señalado con insistencia los peligros que entraña recorrer una falsa senda revolucionaria, y sus admoniciones sobre el riesgo de dictadura que suponía el marxismo con la sustitución de una tiranía por otra de nuevo cuño; sus advertencias proferidas en el curso de los últimos cien años han resultado tener, por desgracia, demasiado fundamento. Sea cual sea su idea de lo que creían que estaban llevando a cabo, los anarquistas han perfilado en realidad un ideal revolucionario que se corresponde exactamente con el mito de Sorel: «No una descripción de las cosas, sino una expresión de voluntad». Su extremada e irreconciliable afirmación de una serie de creencias, ha pasado a erigirse en ejemplo y en reto. Como todos los puritanos, los anarquistas han logrado que nos sintiéramos un tanto inquietos con el tipo de vida a que estábamos acostumbrados.

En una ocasión dijo Clemenceau: «Compadezco al que a los veinte años no se haya sentido anarquista», y es obvio que el apasionado e irreprimible optimismo que reflejan los principios anarquistas ha de ejercer siempre un estimable influjo en todos aquellos jóvenes que se hallen en pugna contra las concepciones sociales y morales de sus progenitores. Pero lo que ha aquilatado la talla de los dirigentes anarquistas no ha sido el entusiasmo que la juventud ha manifestado por sus prédicas, sino, sobre todo en el caso de hombres como Kropotkin y Malatesta, su fidelidad y su entrega a la causa que defendían, cuando teniendo que hacer frente a numerosos desengaños, e incluso, bien podemos decirlo, a una realidad contraria en grado sumo a sus concepciones, supieron mantener hasta su vejez unos principios inconmovibles y unas esperanzas sin mácula. La fuerza del anarquismo ha radicado precisamente en la índole de sus prosélitos, y en lo futuro será el mismo credo moral, social e individual, configurado en una austeridad a ultranza, el que continúe atrayendo a cuantos deseen una total reversión de los valores que presiden la sociedad y la política de hoy, y cuya disposición temperamental se decante por unas ideas llevadas hasta sus conclusiones lógicas, al margen de las dificultades de índole práctica que entrañen.

Existe también otro aspecto por el que el anarquismo, independientemente de su éxito o fracaso como movimiento revolucionario, continuará ganando adeptos. Ciertas formas de anarquismo proporcionan ejemplos de un *jusqu’au boutisme*; es decir, de un grado de máxima afirmación de la propia individualidad, que rechaza todo género de convenciones y de restricciones de la libertad. Esos anarquistas practican en su vida cotidiana el principio nietzschiano *Umwertung aller Werte*, o sea el derrocamiento de todos los valores comúnmente aceptados. A los artistas bohemios

de los años ochenta del siglo XIX sigue la generación *beat* del 1950 en adelante, portavoz de una protesta contra el estancamiento y conformismo de la sociedad burguesa en que se han educado. Y así mismo en muchas ocasiones esta rebelión termina en la más absoluta inoperancia y a veces en la hecatombe personal, también es susceptible de dar pie a un arte revolucionario que combata con eficacia los convencionalismos y el aferramiento al pasado y que sea en sus resultados auténticamente anarquista. Así, por ejemplo, los artistas y escritores dadaístas alumbraron un arte nuevo atacando simplemente la idea del arte en sí mismo, lo cual les capacitaba, a su modo de ver, para soslayar todo tipo de valores. Sus herederos surrealistas reafirmaron una vez más el principio de la libertad absoluta. Al decir de uno de sus historiadores, «el surrealismo no tiene nada en común con un movimiento religioso y, sin embargo, es la única cosa capaz de dar al hombre lo que las religiones de toda especie le han negado: la libertad absoluta del ser humano en un mundo liberado».[425] Este deseo de afirmación la completa libertad personal frente a todo género de convencionalismos y restricciones, entraña también sus riesgos, que pueden conducir a una actitud frívola y necia. Como ha dicho muy acertadamente un destacado adepto del surrealismo, André Breton, «*il n'y a rien avec quoi il soit si dangereux de prendre des libertés comme avec la liberté*».[426] Un estado de repulsa permanente de todas las reglas entraña la más exigente de todas las formas de vida posible, y el anarquismo individual, lo mismo que el anarquismo social, existe una entrega y una austeridad que muy pocos de sus practicantes alcanzan. Así, no nos sorprende mucho que algunos adeptos notorios del surrealismo hayan preferido la disciplina de confección impuesta por el comunismo que la libertad autoimpuesta inherente a sus primitivas convicciones. Sin embargo, del mismo modo que los pensadores anarquistas revolucionarios proporcionan la visión de un orden social distinto y constituyen un reto a todos nuestros convencionalismos políticos y económicos, así también los anarquistas individualistas y los artistas que han reflejado sus principios en la obra de arte han ejercido sobre nuestras concepciones estéticas y morales una serie de saludables influencias. La idea de una «moralidad sin obligaciones ni sanciones» resulta tan atractiva como la de una sociedad sin gobierno ni gobernados, y, de una forma u otra, las dos contarán con discípulos en las futuras generaciones.

NOTAS

[1] Valdense: partidario de las doctrinas de Pedro de Valdo, heresiarca francés del siglo XII, según el cual todo lego que practicase la pobreza podía ejercer el sacerdocio. <<

[2] Especialmente el Porf. Norman Cohn en su admirable *Pursuit of the Millennium*. <<



[3] Citado en Georg Adler, *Geschichte des Sozialismus und Kommunismos von Plato bis zum Gegenwart*. Vol I (Leipzig 1899), pág. 38. <<

[4] Cohn, op. cit., pág. 36. <<

[5] Loc. cit. <<

[6] Cohn, op. cit., pág. 89. <<

[7] Loc. cit. <<

[8] Emmanuel Aegerter, *Les Hérésies du Moyen Age* (París 1939), pág. 42. <<

[9]Véase, e. g., Arno Beust, *Die Katharer* (Stuttgart 1953). <<

[10] Cohn, op. cit., pág. 267. <<



[11] Citado por Maxime Leroy, *Historie des Idées Sociales en France*, vol. I, *De Mostesquieu à Robespierre* (París 1946), pág. 239. <<



[12] Citado por Alain Segent y Claude Harmel, *L'historie de L'anarchie* (París 1949), pág. 35. <<



[13] Morelly, *Code de la Nature ou le véritable esprit de ses lois*, 1755, ed. Ed. Dolléans (París 1910), pág. 48. <<

[14]J. J. Rousseau, *Emile* (Nueva Ed., París 1951). <<

[15] H. N. Brailsford, *Shelley, Godwin and their Circle* (Londres 1913). pág., 80. Para la vida de Godwin, vease George Woodcock, *William Godwin* (Londres 1946). <<

[16] H. N. Brailsford, op. cit. pág. 88. <<

[17] William Godwin, *An Enquiry Concerning Political justice* (1ª ed., Londres 1793), 2 vols., col I, págs. 233-4. <<

[18] Ibíd., vol. I, pág. 11. <<

[19] Ibíd., vol. I, pág. 31. <<

[20] Ibíd., vol. II, pág. 866. <<

[21] Ibíd., vol. I, pág. 9. <<

[22] Ibíd., vol. II, pág. 788. <<

[23] Ibíd., vol. II, pág. 845. <<

[24] Ibíd., vol. II, pág. 858. <<

[25] Ibíd., vol. II, pág. 844. <<

[26] Ibíd., vol. II, págs. 846-47. <<

[27] Ibíd., vol. II, pág. 842. <<

[28] Ibíd., vol. II, pág. 852. <<

[29] Ibíd., vol. II, pág. 853. <<

[30] Ibíd., vol. II, pág. 853-4 <<

[31] Ibíd., vol. II, pág. 851. <<

[32] Ibíd., vol. I, pág. 269. <<

[33] Ibíd., vol. II, pág. 558. <<

[34] Ibíd., vol. I, pág. 564. <<

[35] Ibíd., vol. II, págs. 564-5. <<

[36] Ibíd., vol. I, pág. 215. <<

[37] Ibíd., vol. II, pág. 734. <<



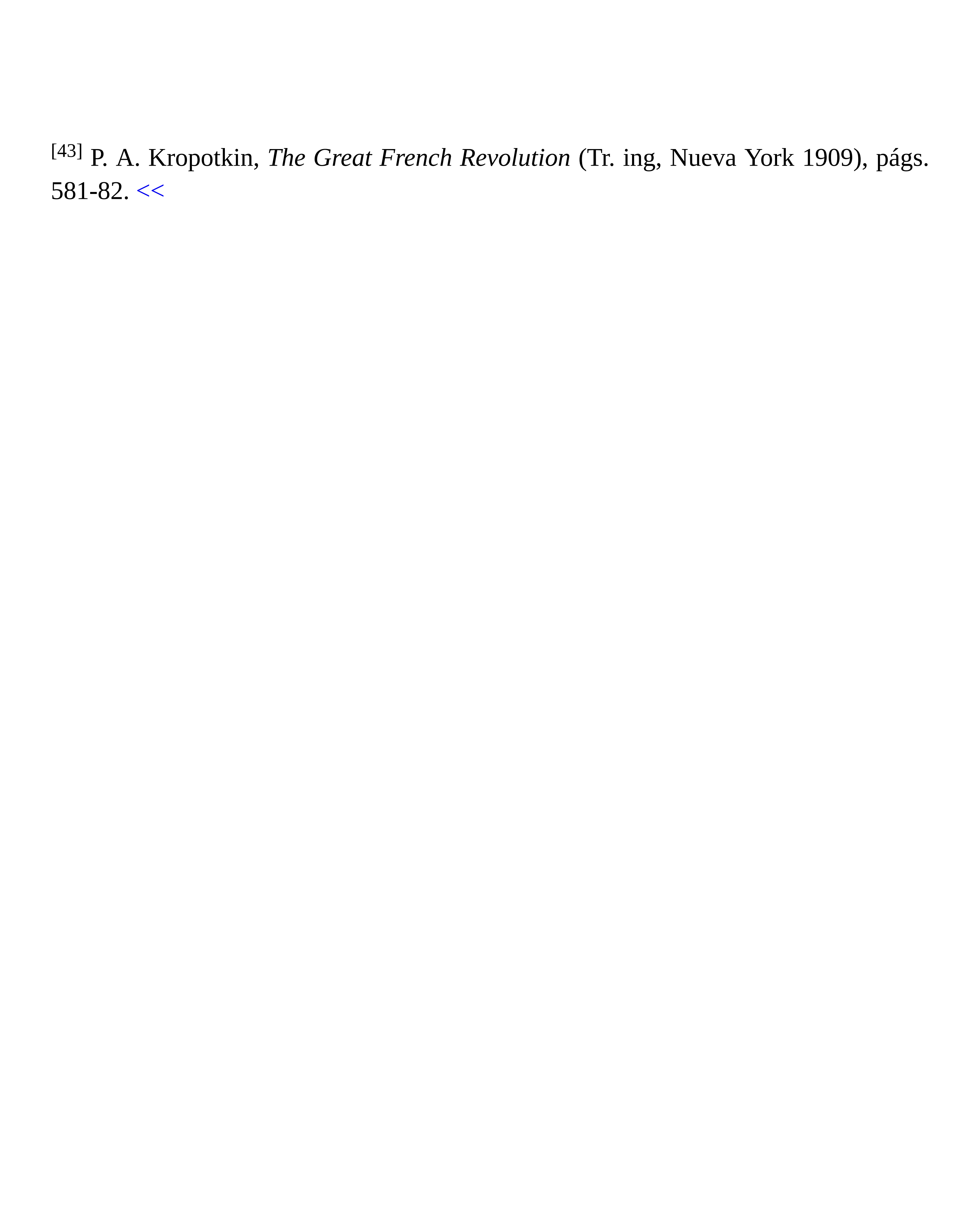
[38] H. S. Salt, Introducción a *Godwin's Political Justice* (reimpresión de la Parte VIII de *Enquiry*) (Londres, 1890), pág. 29. <<

[39] La hija que esta dama tuvo de su primer esposo, Clara Clairmont, fue la que de modo tan pertinaz persiguió a Byron —más incluso que su propia madre con respecto a Godwin—, convirtiéndose en la madre de Allegra, hija del poeta. <<

[40] H. N. Brailsford, op. cit., págs. 91-92. <<

[41] Ha caído la repugnante máscara y surge el hombre, / sin cetro ni ataduras; sólo el hombre, al fin / libre de su clase, su tribu o su nación. / Exento de casta, pleitesía, jerarquía; rey / de sí mismo, justo, bondadoso y sabio; pero / desprovisto de toda pasión… <<

[42] Véase capítulos V y VI más abajo. <<



[43] P. A. Kropotkin, *The Great French Revolution* (Tr. ing, Nueva York 1909), págs. 581-82. <<



[44] Robespierre, 2 de junio 1793, citado por Albert Soboul, *Les Sans-Culottes parisiens en l’An II* (París 1958), pág. 419. <<

[45] A. Soboul, op. cit., pág. 461. <<

[46] A. Soboul, op. cit., pág. 411. <<

[47] Citado por A. Soboul, op. cit., pág. 459. <<

[48] Citado por A. Sergent y C. Harmel, op. cit., pág. 59. <<

[49] Ibíd., pág. 52. <<

[50] A. Soboul, op. cit., pág. 221. <<

[51] L’ Ami du Peupple, no. 647, citado en P. Kropotkin, *The Grear French Revolution*, págs. 665. <<

[52] *Cronique de Paris*, 3 octubre 1792, citado en A. Soboul, op. cit., pág. 655. <<



[53] Citado en Maxime Leroy, *Historie des idées sociales en France*, vol. I: *De Montesquieu à Robespierre* (París 1946), pág. 282. <<

[54] Advielle, *Historie des idées sociales en France*, vol. II. *De Babeuf à Tocqueville* (Paris 1950), pág. 57. El mejor relato en inglés es el de David Thomson, *The Babeuf Plot* (Londres 1947). <<

[55] M. Leroy, op. cit., vol. II, págs. 69-70. <<

[56] Ibíd., pág. 73. <<

[57] Citado en Ibíd., pág. 76. <<



[58] Abbé de Barmel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme, de l'empiété et de l'anarchie* (Londres 1797), citado en M. Leroy, op. cit., vol. I, pág. 346. <<

[59] Sobre Bounarroti, véase esp. A. Galante Garrón, *Bounarroti e Babeuf* (Turín 1948) y *Filippo Bounarroti e i Revoluzionari dell'Otcento* (Turín 1954). También en ingles, Elizabeth L. Eisenstein, *Fillipo Michelle Bounarroti* (Cambridge, Mass. 1959). <<

[60] E. Eisenstein, op. cit., pág. 10. <<

[61] Armando Saitta, *Felippo Bounarroti* (Roma 1951), vol. I, pág. 3, citado en Eisenstein, op. cit., pág. 10. <<

[62] El Cuerpo de reformistas cuyos principios y demandas se hallaban contenidos en la denominada “Carta del Pueblo”. El documento en cuestión es de fecha 8 de mayo de 1838. (*N. del t.*) <<

[63] Citado en E. Eisenstein, op. cit., pág. 149. <<

[64] El segundo de estos atentados fue en realidad un acto de protesta social, curiosamente parecido a algunos de los crímenes anarquistas cometidos a fines del siglo XIX. Su autor, Alibaud, declaró: “Quería matar al rey porque es el enemigo del pueblo. La desidia del gobierno me ultrajaba y como el rey es su jefe, decidí darle muerte”. Como le preguntaran los nombres de los cómplices en la conspiración, repuso: “El cabecilla es mi cerebro y los cómplices mis brazos”. Y ya en el cadalso gritó: “Muero por la libertad, por el bienestar de la humanidad, por la extinción de la infame monarquía” (Thureau-Dangkin. *Histoire de la Monarchie de Juillet.* Vol. III [3ª ed. París. 1892] pág. 35). <<

[65] Citado en Maxime Leroy, op. cit., vol. II, pág. 47. <<

[66] F. Engels, *Die Entwicklung des Socialismos von der Utopie zur Wissenschaft*, citado en Kart Mannheim, *ideology and Utopia* (Cheap ed., Londres 1960), pág. 220. <<



[67] Citado en Charles Gide, *Selections from the Works of Fourier*, tr. Julia Frankton (Londres 1901), pág. 22. <<

[68] Citado en George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon* (Londres 1956), pág. 13. <<

[69] J. A. Langlois, *Notice sur Proudhon* en Proudhon, *correspondence*, vol. I (París, 1874), pág, xxii, Véase también A. Cuvillier, *Introduction* de P. J. Proudhon, *de la création de l'ordre dans l'humanité* (Oeuvres complétes, nueva ed., París 1927), pág. 21 y sig. <<

[70] H. de Saint-Simon, *On social Organization en Henri Comte de Saint-Simon: Selected Writings*, ed. y tr. F. M. H. Markham (Oxford 1952), pág. 78. Para un excelente comentario de la vida y doctrinas de Saint-Simon, véase. E. Manuel, *The New Word of Henri Saint-Simon* (Cambridge, Mass. 1956). <<

[71] Citado en E. Dolléans, *Proudhon* (París 1848), pág. 41. <<

[72] E. H. Carr, *Michael Bakunin* (Londres 1937), pág. 62. <<

[73] Wilhelm Weitling, *Evagelium eines armen Sünders* (Berlín 1845), pág, 39. <<

[74] Citado en Carl Wittke, *The Utopian Communist* (Baton Rouge 1950), pág. 39. <<

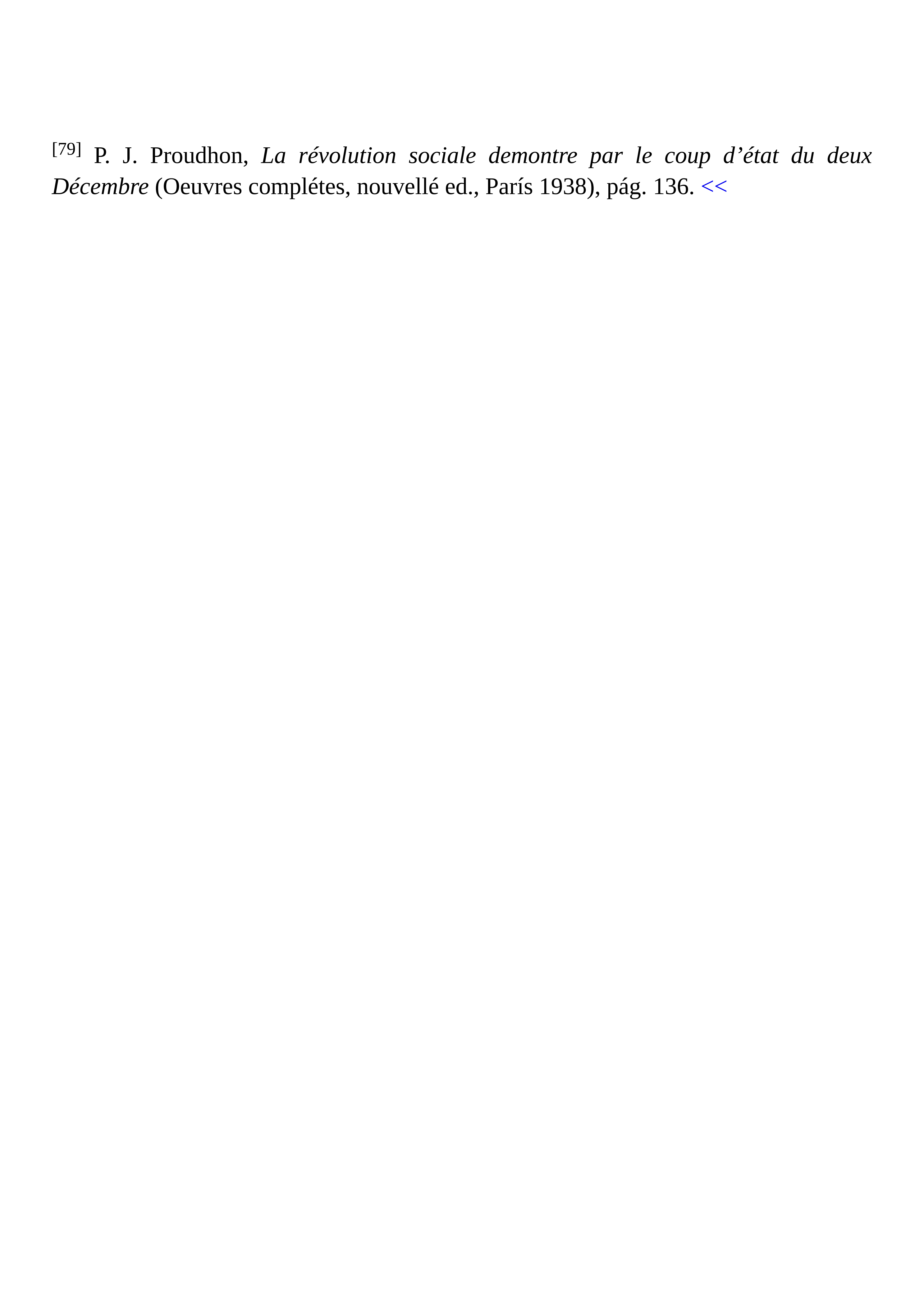


[75] Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* (Ed. Jubileo, Berlín 1908), pág. 247. <<

[76] Ibíd. <<

[77] Para este episodio algo oscuro, véase *die Kommunismtem in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papueren* (Zurich 1843). Este es el informe redactado por orden de las autoridades de Zurich por Bluntshli, luego famoso profesor de jurisprudencia, en la época de arresto de Weitling. Véase también Wittkien, op. cit., págs. 35-44. <<

[78] W. Weitling, *Garantien*, pág. 236. <<



[79] P. J. Proudhon, *La révolution sociale demontre par le coup d’état du deux Décembre* (Oeuvres complétes, nouvellé ed., París 1938), pág. 136. <<

[80] P. J. Proudhon, *Mémories sur ma vie* (escrita en 1841), página 5, publicado en *Carnets de P. J. Proudhon*, vol. I (París 1960). Para la vida de Proudhon véase George Woodcock, *Pierra-Joseph Proudhon* (Londres 1956); Edoouard Dolléns, *Proudhon* (París 1948); Daniel Halévy, *La jeunesse de Proudhon* (París 1945). Para un excelente comentario de ciertos aspectos del pensamiento de Proudhon, véase H. de Lubac, *Proudhon et le Christianisme* (París 1945), Eng. Tr. *The Unmarxian Socialist* (Londres 1948). <<

[81] P. J. Proudhon, *Carnets*, vol. I, pág. 3. <<



[82] La obra tiene este subtítulo: *Lettre à M. Considérant*, y su publicación lo llevó en 1842 ante la *Cour d’Assises* del Doubs, que lo declaró inocente. (*N. del t*.) <<



[83] *Sistème des Contradictions Economiques* (Nueva ed., 2 vols., París 1923), vol. II, pág. 310. <<



[84] P. J. Proudhon, *Sistème des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misère* (Nueva ed., París 1923), vol. II, pág. 361. <<

[85] P. J. Proudhon, *Qu’est-ce que la Propriéte*? (París 1840), página 87. <<

[86] E. Dólleans *Proudhon*, pág. 173. <<

[87] Citado en Pierre Haubtmann, *Marx et Proudhon* (París 1947), pág. 27. <<

[88] P. Haubtmann, op. cit., págs. 63-64. Véase también G. Woodcock, P*roudhon*, págs. 92-93. <<

[89] Citado en E. Dolléans, *Proudhon*, pág. 99. <<

[90] P. J. Proudhon, *Sistème des Contradictions Economiques*, vol. I, pág. 356. <<

[91] Ibid., vol. I, pág. 372. <<

[92] Ibid., vol. II, pág. 252. <<

[93] P. J. Proudhon, *Carnets*, vol. I, pág. 169. <<

[94] Proudhon a Marx, 17 de mayo 1840, citado en P. J. Proudhon, *Ouvres Complètes*: *Programme Révolutionnaire* (París 1938), pág. 292. <<

[95] Véase, por ejemplo, C*arnets*, vol. II, págs 26-173. <<

[96] Proudhon a Rolland, 3 de junio 1861, citado en E. Dolléans, op. cit., págs. 348-5.
<<

[97] Citado en Woodcock, *Proudhon*, págs. 169-70. <<

[98] *Carnets*, 15 junio 1858, citado en E. Dollénas, op. cit., página 318. <<

[99] *Carnets*, vol. I, pág. 226. <<

[100] *Qu’est-ce que la Porpriète?* págs. 169-170. <<

[101] *Qu'est-ce que la Porpriète?* págs. 242-3. <<

[102] A Alfred Darimon, 14 de febrero 1850, citado en E-Dolléans, *Proudhon*, pág, 207. <<

[103] Citado en E. H. Carr, *Michael Bakunin* (Londres 1937), página 130. <<



[104] *Les confessions d'un révolutionaire pour servir à l'histoire de la Révolution de Février* (1849) (Nueva ed., 1929), página 65. <<

[105] En un principio se prohibió la venta del libro, pero a raíz de la protesta formulada por Proudhon y dirigida al emperador, se levantó la prohibición. (*N. del t.*) <<



[106] *La révolutión sociale demontre par le coup d’état du Deux Décembre* (Nueva ed., París 1983), pág. 288. <<

[107] Ibíd., pág. 290. <<

[108] *L’Idee générale de la Révolution au 19e sieclè* (Nueva ed., París 1924), pág. 302. <<

[109] *De la justice dans la révolution et dans l’éiglise* (1.ª ed., París) 3 vols. <<

[110] *De la Justice*, vol. I, pág. 151. <<

[111] Ibíd., vol. I, pág. 423. <<

[112] Ibíd., vol. I, pág. 486. <<

[113] A Pierre Leroux, 13 diciembre 1849, citado en E. Dollénas, *Proudhon*, pág. 221. <<



[114] La idea es una emanación directa del amor por la jardinería que tanto caracteriza a los falansterios de Proudhon. <<

[115] *De la justice*, vol. I, pág. 575. <<

[116] P. J. Proudhon, *Contradictions politiques* (Nueva ed., París 1952), pág. 235. <<

[117] *L’Idee générale de la Révolution au 19e sieclè* (Nueva ed., París 1924), pág. 344. <<

[118] Alain Sergent y Clause Harmel, *Histoire de l’anarchie* (París 1949), pág. 344. <<

[119] Esta obra se convirtió en el catecismo del movimiento obrero francés, y en su época fue, en los medios obreros, la obra más leída. De ella alimentaron su pensamiento los representantes de la sección francesa de la Primera Internacional y, posteriormente, los teóricos del sindicalismo revolucionario, como es el caso de Pelloutier y de Sorel. Su última obra lo aproxima considerablemente a Marx. (*N. del t.*) <<

[120] *De la capacité politique des classes ouvrières* (2.ª ed., París 1865). <<

[121] *De la capacité politique*, pág. 80. <<



[122] Véase Georges Duveau, *La vie ouvrière en France sous le Second Empire* (París 1946). <<

[123] G. Duveau, op. cit., pág. 230. <<

[124] Para la vida de Bakunin, véase E. H. Carr, *Michael Bakunin* (Londres 1937). <<

[125] E. H Carr, op. cit. pág. 38. <<

[126] E. H Carr, op. cit. págs. 8-9. <<

[127] E. H Carr, op. cit. pág. 12. <<

[128] E. H Carr, op. cit. pág. 130. <<

[129] *Appeal to the Slavs*, citado en E. H Carr, op. cit. pág. 173. <<

[130] Citado en Ibíd. <<

[131] E. H. Carr, op. cit. Pág. 38. <<

[132] Citado en H. Carr, op, cit., pág. 242. <<

[133] Para la relación entre Bakunin y Mazzini, véase N. Rosselli, *Mazinni e Bakunin* (Turín 1927); véase también Richard Hostetter, *The Italian Socialist Movement. I. Origins* (1860-1862) (Pricenton, N. J., 1958), y Arthur Lehning, *Michel Bakounine et l'Italia. Textes étabiles et annotées* (Leiden 1961). <<

[134] Citado en Sergent y Harmel, *Histoire de l’Anarchie*, página 413. <<

[135] M. Bakunin, *Ouvres*, vol. V, pág. 180. <<

[136] M. Bakunin, *Statism and Anarchy*, citado en Venturi, *Il Populismo russo*, 2 vols. (Turín 1952), vol. II, pág. 710 (Eng. Ed. *Roots of Revolution* [Londres 1959]). <<

[137] M. Bakunin, *Ouvres*, vol. IV, pág. 32. <<

[138] M. Bakunin, *Ouvres*, vol. VI, (París 1913) pág. 399. <<

[139] M. Bakunin, *Statism and Anarchy*, citado en F. Venturi, op. cit., vol. II, pág. 798. <<

[140] M. Bakunin, *Ouvres*, vol. V, pág. 107. <<

[141] M. Bakunin, *Ouvres*, vol. V, pág. 252. <<

[142] Bakunin a James Guillaume, 13 de abril 1869, citado en F. Venturi, op. cit., vol. I, pág- 252. <<

[143] Citado en F. Ventura, op. cit., vol. I pág. 592. <<

[144] Citado en F. Ventura, op. cit., vol. I, pág. 601. <<

[145] Citado en E. H. Carr, op. cit., págs. 379-80. <<

[146] Citado en F. Venturi, op. cit., vol. I, págs. 605-607. <<

[147] Citado en E. H. Carr, op. cit., págs. 393. <<

[148] M. Bakunin, Conferencia en Val de Saint-Imier, 1871, *Ouvres*, vol. V, págs. 325-6. <<

[149] Vyrubov, citado en E. H. Carr, op. cit., pág. 329. <<

[150] Citado en E. H. Carr, op. cit., pág. 338. <<

[151] Citado en E. H. Carr, op. cit. Pág. 344. <<

[152] Bakunin *Oeuvres*, vol. IV, pág. Viii. <<

[153] Marx a F. Bolté, 23 noviembre 1871, Kart Marx and Frederick Engels, *selected Works* (Londres 1950), vol. IIpág. 422. <<

[154] M, Bakunin, *Aux frères de l'Alliance en Spagne* (1872), citado en Max Nettlau: *Bakunin und die Internationale in Italien bis zum Herbst 1872 in Archiv für die Geschichte des Socialismos und der Arbeiterbewegung*, vol. II (1911-12), págs. 283-4. <<

[155] Marx a Kugelmann, 23 de agosto 1866, citado por J. L. Puech, *Le Proudhonisme dans l’Association Internationale des Travailleurs* (París 1907), pág. 112. <<

[156] Citado en *Ibíd.*., págs. 135-6 <<

[157] Bakunin a Marx, 22 diciembre 1868, *Neue Zeir*, 1900-1, páginas 6-7. <<

[158] E. H. Carr, op. cit., pág. 352. <<

[159] Franz Mehring, *Kart Marx* (Leipzig 1918), pág. 424. <<

[160] M. Bakunin, artículo en *L’Egalité* 1869, *Oeuvres*, vol. V., página 151. <<

[161] E. H. Carr, op. cit., pág. 366. <<

[162] Marx a Laura Lafargue, citado en Mehring, op. cit., página 427. <<

[163] F. Mehring, op. cit., pág. 497. <<

[164] M. Bakunin, *Oeuvres*, vol. II, págs. Xlix-1. <<

[165] A Herzen, 28 de octubre 1869, *oeuvres*, vol. V págs. 233-4. <<

[166] Resolución IX de la Conferencia de Londres. Para un excelente comentario sobre la Conferencia y la decadencia de la Internacional, véase Miklos Molnar, *Le Déclin de la Prmière Internacionale: La Conférence de Londres de 1871* (Ginebra 1962, 2 vols.). <<

[167] *Les Prétendeus Scissions dans l'Internatuonal*, Circulaire Privée du Conseil Genérale de l'Association Internationale des Travailleurs (Ginebra 1872), pág. 37. Este y otros documentos han sido convenientemente reimpresos en Jacques Freymond (ed.) *La première Internationale*, *Recueil de Documents* (Ginebra 1962, 2 vols.). <<

[168] M. Bakunin, *Oeuvres*, vol. II, pág. 1. <<

[169] J. Guillaume, *L'Internationale: Documents Souvenirs 1864-1878* (4 vols., París 1905-10), vol. I, págs. 74-75. <<

[170]M. Bakunin, *Ai miei amici d'Italia*… Citado en M. Nettlau, *Bakunin und die Internationale in Italien*, págs. 283-4. <<

[171] Ibíd., pág. 283-4. <<

[172] J. Guillaume, op. cit., vol. II, págs. 160-1. <<

[173] M. Bakunin, *L’Empire Knouto-Germanique et la Révolution Sociale* (1871), *Oeuvres*; vol. II, pág. 297. <<

[174] F. Engels (enero-febrero 1873) en *Almenacco Republicano. 1874*, citado en Kart Marx y Frederick Engels, *Selected Works*, vol. I (Londres 1950). <<



[175] Max Nettlau, *Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España 1868-1873* (Buenos Aires), pág. 20. <<

[176] Anselmo Lorenzo, *El proletariado Militante* (ciudad de México n. d.), pág. 19. <<



[177] Max Nettlau, *Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España 1868-1873* (Buenos Aires), pág. 53. <<

[178] M. Bakunin, *Oeuvres*, vol. II, pág. 272. <<



[179] Bakunin a Elisée Reclus, 15 febrero 1875, citado en James Guillaume, op. cit., vol. III, pág. 284. <<

[180]*Le Père Duchêne*, no. 8 di. 30 ventose an 79, , citado en Charles Toman, *Le Mouvemente Anarchiste dans les montagnes neuchâteloises et le Jura bernois* (La Chaux-de-Fonds 1947), pág. 52. <<

[181] F. Ventura, op. cit., vol. II, pág. 699. <<

[182] Para los *Lazzaretti*, véase E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels* (Manchester 1959). <<



[183] Carlo Monticelli, *A costa e l’Internazionale*, citado en Armando Borghi *Errico Malatesta* (Milán 1947), pág. 48. <<

[184] George Woodcock, *Anarchism* (Nueva York 1962), pág. 344. <<

[185] A. Costa, *Bagliori di Socialismo* (Florencia 1900), citado en Hostetter, op. cit., pág. 146. <<

[186] Ver la discusión en Hostetter, op. cit. Págs. 252-3. <<

[187] Cesarelli a Cipriani, abril 1881, citado en Hostetter, op. cit., pág. 377. <<



[188] Este relato está basado principalmente en las investigaciones del Dr. Hostetter, op. cit., págs. 381 y sig.; véase también Nettlau, *Malatesta*, págs. 107-9. <<

[189] A. Costa, *Open Letter from a group of Internacionalists to G. Nicotera*, enero 1877, citado en Hostetter, pág. 376. <<

[190] A. Yoghi, *Malatesta*, pág. 63. <<

[191] Emilio Covelli en *La Plebe*, 27 julio 1879, citado en Hostetter, op. cit., pág. 409. <<

[192] Sergent y Harmel, *Histoire de l'anarchie*, pág. 443. <<

[193] Para la vida de Kropotkin, véase George Woodcock e Ivan Avakumovic, *The Anarchist Prince* (Londres 1950); también las propias *Memoirs of a Revolutionist* de Kropotkin. <<

[194] F. Ventura, op. cit., vol., II, pág. 790. <<

[195] Kropotkin da un dramático relato en sus propias *Memorias*; también G. Woodcock y I. Avakumovic, quienes han reunido más detalles, op. cit., págs. 140-4. <<



[196] *Le Révolté*, diciembre 1880, citado en Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France* (1880-1914) (París 1951), página 70. <<

[197] Sofía Lvovna Perovskaia fue la primera mujer ejecutada pública y oficialmente en Rusia (3 de abril de 1881). Era nieta de un ministro del zar y gobernador de Crimea, así como descendiente del príncipe consorte de la zarina Isabel. (*N. del t*.) <<

[198] G. Woodcock y I. Avakumovic, op. cit., pág. 343. <<

[199] James lo sabía gracias a un *fair divers* en el diario; véase Lionel Trilling, *The Liberal Imagination* (Paperback ed., Nueva York 1953), págs. 65-96. Conrad probablemente conocía a Kropotkin y Stepniak por medio de sus amigos ingleses Edgard Garnett y su familia; véase Jocelyn Baines, *Joseph Conrad* (Londres 1959), páginas 370-1. <<

[200] Gaetano Natale, *Giolitti e gli Italiani* (Milán 1949), páginas 467-70. <<

[201] *Le Droit Social*, 12 de marzo 1888, citado en Maitron, op. cit., pág. 150. <<

[202] Maitron, op. cit., pág. 194. <<

[203] Ibíd. <<

[204] Maitron, op. cit. pág. 213. <<

[205] Maitron, op. cit., pág. 213. <<

[206] La tentativa más reciente de reconstruir su carrera es la de André Salmon, *Laterreur noire* (París 1959), págs. 141-256. Un relato vivido, aunque demasiado imaginativo. Ver también Maitron, op. cit., págs. 195-212. <<

[207] Maitron, op. cit., pág. 205 fn. 4. <<

[208] Citada en Eugenia W. Herbert, *The Artist and Social Reform: France and Belgium 1885-1900* (New Haven 1961), pág. 119. <<

[209] *The Letters of Oscar Wilde*, ed. Rupert Hart-Davis (Londres 1962), pág. 768. <<

[210] A. Salmon, op. cit., pág. 343. <<

[211] Para la vida de Emma Goldman véase a Maitron, op. cit, págs. 529-34. <<

[212] Para la vida de Most, véase Rudolf Rocker, *Johann Most* (Berlín 1924). <<

[213] R. Rocker, op. cit., pág. 209. <<

[214] Henry David, *History of the Haymarket affair* (Nueva York 1936), pág. 292. <<

[215] H. David, op. cit., págs. 121-2; Louis Adamic, *Dynamite* (Londres 1931), pág. 47. <<

[216] H. David, op. cit., pág. 194. <<

[217] H. David, op. cit., pág. 208. <<

[218] L. Adamic, op. cit., pág. 79. <<

[219] H. David, op. cit., pág. 339; L. Adamic, op. cit., pág. 79. <<

[220] H. David, op. cit., pág. 463. <<



[221] Para la vida de Emma Goldman, véase su *Living My Life* (2 vols., Nueva York 1932), y Richard Drinnon, *Rebld in Paradise* (Chicago 1961). <<

[222] *Le Journal*, 19 de febrero 1894, citado en Maitron, op. cit., página 227. <<

[223] R. Rocker, op. cit., pág. 301. <<

[224] Max Nettlau, *Elisée Reclus; Anarchist und Galehrter* (Berlín 1928), pág. 248. <<

[225] M. Nettlau, *Elisée Reclus*, pág. 241. <<

[226] Así Stepniak enseñaría después técnicas revolucionarias, especialmente manuales guerrilleros o de explosivos caseros, para cultivar a las estudiantes del Lady Margaret Hall, de Oxford. <<

[227] Citado en L. Lévy, *Comment ils sont devenís Socialistas* (París 1932), pág. 21. <<

[228] G. Brandes, Prefacio a P. Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist* (Londes 1899), vol. I, págs. xii-xiv. <<

[229] P. Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, pág. 139. <<

[230] Woodcock y Avakumovic, op. cit., pág. 381. <<

[231] Ibíd., pág 380. <<

[232] Ibíd., pág. 360. <<

[233] Introducción a L. Tolstoi, *La guerre et le service obligatoire* (Bruselas 1896). <<

[234] P. Kropotkin a Mrs. Dryhurst, 1893, citado en Woodcock y Avukumovic, op. cit., pág. 248. <<

[235] P. Kropotkin, *The Great French Revolution* (Nueva York 1909), pág. 535. <<

[236] Citado en Woodcock y Avakumovi, op. cit., pág. 351. <<

[237] Ibíd.m pág. 253. <<

[238] P. Kropotkin, *Law and Authority*, reimpreso en *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, ed. G. Roger N. Bladwin (Nueva York 1927), pág. 34. <<

[239] P. Kropotkin, *Mutual Aid*: *A Factor of Evolution* (Londres 1902), pág. 34. <<

[240] P. Kropotkin, *Ethics: origin and development* (Eng. Ed., Nueva York 1924), pág. 22. <<

[241] P. Kropotkin, *Anarchist Communism* (1887) en *Kropotkin's Revolutionary Pamphelet*, pág. 47. <<



[242] M. Guyau, *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction* (París 1885), pág. 29. <<

[243] Ibíd., pág. 252. <<

[244] Ibíd., pág. 246. <<

[245] P. Kropotkin, *La conquête du pain* (París 1892), pág. 60. <<

[246] Ibíd., pág. 20-21. <<

[247] P. Kropptkin, *Anarchist Communism*, pág. 60. <<

[248] Ibíd., pág. 59. <<

[249] *The Times*, 21 de julio 1960. <<

[250] P. Kropotkin, *La Coquête du pain*, pág. 81. <<

[251] P. Kropotkin, *Anarqchist Communism*, pág. 71. <<

[252] P. Kropotkin, *La Coquête du pain*, pág. 159. <<

[253] P. Kropotkin, *Moderm Science and Anarchism* en *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, pág. 157. <<

[254] P. Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops* (Londres 1899) pág. 272. <<

[255] Woodcock y Avakumovic, *op. cit.*, pág. 302. <<

[256] Oscar Wilde, *de Profundis* (Londres 1950), pág. 112. <<

[257] Severino Merlino, *Necesita e Basi di una Intesa* (Bruselas 1892), reimpreso en Saverio Merlino, *Concezione critica del Socialismo Libertario*, ed. Aldo Venturini y Pier Carlo Mazzini (Florencia 1857), pág. 43. <<

[258] P. J. Proudhon, *Du principe de l’art et de sa destination sociale* (París 1865), pág. 43. <<

[259] Ibíd., pág. 46. <<

[260] Ibíd., págs. 367-8. <<



[261] Courbet a wey, 26 noviembre 1849, citado en Gerstle Mack, *Gustave Courbet* (Londres 1951), págs. 69-70. <<

[262] P. J. Proudhon, *Du principe de l’art*, págs. 236-7, citado en Mack, op. cit., pág. 70. <<

[263] Citado en Mack, op. cit., pág. 71. <<

[264] J. Guillaume, *L’Internationale*, vol. III, pág. 295. <<

[265] *L'Avant-Garde*, 12 enero 1878, citado en Charles Toman, *Le mouvement anarchiste dans les montagnes neuchâteloises et le jura bernois* (La Chaux-de-Fonds), pág. 123. <<

[266] *Le Courier du Dimanche*, 29 diciembre 1861, citado en ;ack, *op. cit*. Pág. 102. <<

[267] En el museo del Louvre. <<

[268] 1861, citado en Mack, op. cit., pág. 89. <<



[269] Véase Benedict Nicolson, *The Anarchism of Camile Pizarro* en *The Arts*, no. 2 (Londres 1947), págs. 43-51. <<

[270] Citado en Eugenia W. Herbert, *The Artist and Social Reform: France and Belgium 1885-1898* (New Haven, Connectiut 1961), pág. 189. <<



[271] Citado en John Rewald, *Post-Impressionism from Van Gogh to Gauguin* (Nueva York 1956), pág. 155. <<

[272] En la galería nacional, de Londres. <<

[273] Robert L. y Eugenia W. Herbert, *Artist and Anarchism: Un-published Latters of Pizarro, Signac and Other*. I. (The Burlington Magazine), vol. CII, no. 692, noviembre 1960, págs. 479). <<

[274] John Rewald, *Félix Fénéon* (Gazette des Beaux-Arts, 6e series, vols. xxxi-xxxii, 1947-48), vol II, págs. 110. <<

[275] Maurice Barrés, *L’enemi des lois* (Nueva ed., París 1910), págs. 302. <<

[276] *Les Temps Nouveaux*, Marzo 1869, citado en Eugenia Herbert, op. cit., pág. 83. <<

[277] Emma Goldman, *Living My life* (Londres 1932, 2 vols.), vol. I, pág. 194. <<

[278] Max Stirner, *DEr Einzige und seis Eigentum* (3ª ed., Leipzig 1901), pág. 8. <<

[279] M. Stirner, op. cit., pág. 379. <<

[280] Citado en Laura Fermi, *Mussolini* (Chicago 1961), pág. 70. <<

[281] Citado en Maitron, op. cit., pág. 379. <<

[282] Víctor Serge. *Mémoires d’un rèvolutionnaire* (París 1951), págs. 20-21. <<



[283] Leonard Schapiro, *The Origin of the Communist Autocracy* (Londres 1955), pág. 182. <<

[284] Errico Malatesta en *Studi Sociali*, 15 de abril 1931; reimpreso en E. Malatesta, *Scritti scelti*, ed. C. Zaccaria y G. Berneri (Nápoles 1947), pág. 326. <<

[285] Armando Borghi, *Errico Malatesta* (Milán 1947), pág. 95. <<

[286] Véase Enzo Santarelli, *L’azione di Errico Malatesta e i moti di 1898 ad Ancona* en *Movimento Operaio*, 1954, págs. 248-72. <<

[287] *Questione Sociale*, 14 de junio 1890, citado en Borghi, *Malatesta*, págs. 126-7. <<

[288] Rocker se acredita como auténtico anarquista cuando, por ejemplo, prefiere vérselas con los oficiales del Servicio de Inmigración de los Estados Unidos antes que pasar por el formalismo del matrimonio con la mujer con la que vivió honesta y fielmente durante una dilatada existencia. <<

[289] Rudolf Rocker, *The London Years* (Londres 1956), pág, 208. <<

[290] Gaudens Megaro, *Mussolini dal mito al realtá* (Milán 1947), pág. 245 (Eng. ed., *Mussolini in the Making*, 1938). <<

[291] Max Nettlau, *Errico Malatesta: la vida de un anarquista* (Buenos Aires 1923), pág. 193. <<

[292] E. Malatesta, *Scritti scelti*, pág. 170. <<

[293] Citado en Woodcock y Avakumovic, op. cit., pág. 291. <<

[294] Ibíd., pág. 425-6. <<

[295] Ibíd., pág. 430. <<

[296] Volin (V. M. Eichenbaum), *Nineteen-Seventeen: The Rusian Revolution Betrayed* (Eng. tr. Londres 1954), pág. 76. <<

[297] Alexander Berkman, *The Bolshevik Myth* (Londres 1925), págs. 90-91. <<

[298] Para la carrera de Majno, véase el excelente relato basado en las fuentes rusas disponibles, en David Footman, *Civil War in Rusia* (Londres 1961), págs. 245-303. <<

[299] D. Footman, op. cit., págs. 253-4. <<

[300] Ibíd., pág. 271. <<

[301] Ibíd., pág. 280. <<



[302] Para el conocimiento de las ideas y actividades de Francisco Ferrer, véase el Capítulo IX. <<

[303] Ibíd., pág. 284. <<

[304] Ibíd., pág. 289. <<

[305] Citado en ibíd., pág. 289. <<

[306] Emma Goldman, *My Desillusionment in Rusia* (Londres 1925), pág. 69. <<

[307] Emma Goldman, *Living My Life* (Londres 1932), vol. II, pág. 577. <<

[308] Véase G. Katkov, *The Kronstadt Rising* en *St. Sntony's Papers*, no. 6 (Londres 1959). <<

[309] Citado en Voline, op. cit., pág. 154. <<

[310] A. Berkman, *The Bolshevik Myth* (Lonres 1925), pág. 319. <<

[311] Véase James Joll, *The Second International* (Londres 1955), cap. III. <<

[312] Abreviatura de “*Industrial Workers of the World*”. (*N. del t*.) <<

[313] *La Révolté*, marzo 1891, citado en Maitron, op. cit., pág. 240. <<

[314] *Les Temps Nouveaux*, agosto 1900, citado en Ibíd., pág. 382. <<

[315] M. Bakunin, *Oeuvres*, vol. V, pág. 182. <<

[316] *Bulletin de la Fédération Jurassienne*, 1 de noviembre 1874, citado en J. Maitron, op. cit., pág. 261. <<

[317] Citado en J. Maitron, op. cit., pág. 261. <<

[318] Maurice Pelloutier, *Fernand Pelloutier: sa vie, son oeuvre (1867-1901)* (París 1911), pág. 5. <<

[319] Ibíd., pág. 62. <<



[320] F. Pelloutier, *L’Anarchisme et les syndicats ouvriers* en *Les Temps Nouveaux*, noviembre 1895, citado en J. Maitron, pág. 251. <<

[321] Citado en J. Maitron, *Le syndicalisme revolucionnaire: Paul Delesalle* (París 1952), pág. 24. <<

[322] Citado en J. Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste*, pág. 252. <<

[323] Cifras basadas en el censo de 1906 dadas por Bernard Georges y Dense Tintant, *Léon Jouhaux: Cinquante ans de syndicalisme*, vol. I (París 1962), pág. 11. <<

[324] Citado en J. Maitron, *Delesalle*, pág. 81. <<

[325] Citado en E. Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, vol. II (2ª ed., París 1946), pág. 117. <<

[326] J. Maitron, *Delesalle*, pág. 111. <<

[327] La traducción de estos pasajes de la *Charte d’Amiens* es la dada por G. D. H. Cole, *The Second International* (vol. III of *A History of Socialist Thought* (Londres 1956), Part I, pág. 371. <<

[328] Amédée Dunois en *Congrès anarchiste tenu à Ámsterdam 24-31 août 1907. Compte rendu analytique…* (París 1908), pág. 14. <<

[329] *Compte rendu*, págs. 36-38. <<

[330] Ibíd., pág. 62. <<

[331] Ibíd., pág. 70. <<

[332] Ibíd., pág. 46. <<

[333] Ibíd., pág. 85. <<

[334] Ibíd., pág. 83. <<

[335] Jean Variot, *Propos de Georges Sorel* (París 1935), págs. 554-57. <<

[336] J. Variot, op. cit., pág. 65. <<

[337] G. Sorel, *Matériaux d'una théorie du prolétariat* (París 1918), pág. 58. <<

[338] G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (3ª ed., París 1912), pág. 205. <<

[339] G. Sorel, Prefacio a F. Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail* (París 1902). <<

[340] G. Sorel, *La décomposition du Marxismo* (París 1907), págs. 53-54. <<

[341] G. Sorel, *Matériaux d'una théorie du prolétaire*, pág. 268; véase Richard Humphreys, *Georges Sorel: Prophet Without Honor* (Cambridge, Mass. 1951), pág. 18. <<

[342] G. Sorel, *Réflexions*, pág. 120. <<

[343] G. Sorel, *De église et de l’état*, págs. 31-32. <<

[344] G. Sorel, *Réflexions*, pág. 46. <<

[345] Ibíd., pág. 180. <<

[346] G. Sorel, *Matériaux*, pág. 199. <<

[347] Para una discusión general de los varios aspectos del pensamiento de Sorel, véase Richard Humphreys, *Georges Sorel: Prophet Without Honor* (Cambridge, Mass. 1951); H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Londres 1959); Irving Louis Horowitz, *Radicalism and the Revolt Against Reason: The Theories of Georges Sorel* (Londres 1961). <<

[348] Wyndham Lewis, *The Arto f Being Being Ruled* (Londres 1926), pág. 128. <<

[349] Daniel Halévy, *Pèguy et les Cahiers de la Quinzaine* (París 1941), pág. 108. <<

[350] E. Dolléans, *Histoire du mouvement ouvrier*, vol. II, pág. 127. <<



[351] L. Jouhaux dio estas cifras en una conferencia dada en Bruselas en diciembre de 1911. Véase Dolléans, op. cit., pág. 189 y ss. <<

[352] Citado en E. Dolléans, op. cit., pág. 155. <<

[353] Bernard Georges y Dense Tintant, op. cit., vol. I, pág. 3. <<

[354] Citado en B. Georges y D. Tintant, op. cit., vol. I, pág. 320. <<

[355] Ibíd., págs. 388-9. <<

[356] P. E. Brissenden, *The IWW: A Study of American Syndicalism* (2ª ed., Nueva York 1920), pág. 66. <<

[357] P. E. Brissenden, op. cit., pág. 92. <<



[358] Thomas Hagerty, citado en Ira Kipnis, *The American Socialist Movement 1897-1912* (Nueva York 1952), pág. 192. <<

[359] Ibíd. <<

[360] Brissenden, op. cit., págs. 138-9. <<

[361] *The Industrial Worker*, 23 abril de 1910, citado en Brissenden, op. cit., pág. 271. <<

[362] *Mother Earth*, octubre 1913, citado en Brissenden, op. cit., pág. 318. <<

[363] Véase Marjorie Ruth Clark, *Organized Labour in México* (Chapel Hill, NC. 1934). <<

[364] La última precisión de la prueba llevada a cabo por Francis Russell en su interesante *Tragedy at Dedham* (Nueva York 1962, Londres 1963) revela que quizá Sacco fuera culpable (sin descartar que el fin de su robo fuera el hacerse con fondos para la causa anarquista), en tanto que Vanzetti era, casi con toda certeza, inocente. <<

[365] *Beatrice Webb's Diaries, 1912-1924*, ed. Margaret Cole (Londres 1952), pág. 7. <<

[366] Véase Fanny F. Simon, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism in South America* en *The Hispanic American Historical Review*, vol. XXVI (1946), págs. 38-59. <<

[367] Véase, e. g., Joaquín Maurin, *Hacia la segunda revolución* (Barcelona 1935). <<

[368] Véase el Capítulo IV, primeras páginas. <<

[369] R. Mella, citado en J. Díaz del Moral, *Historia de las Agitaciones Campesinas Andaluzas-Córdoba* (Madrid 1929), pág. 90. <<

[370] Para las ideas y vida de Pi y Margall, véase Alastair Hennesy, *The Federal Republic in Spain* (Londres 1962). <<



[371] Casimiro Martí, *Orígenes del Anarquismo en Barcelona* (Barcelona 1959), pág. 37. <<

[372] Anselmo Lorenzo, *El Proletariado Militante* (México n. f.), pág. 164. <<



[373] Para un relato de los sucesos de Alcoy, véase Rafael Coloma, *La Revolución Internacionalista Alcoyana de 1873* (Alicante 1959). <<

[374] Incluso una dama tan *bien-pensant* como la emperatriz Eugenia había leído a Fourier cuando contaba sólo dieciocho años (véase Theodore Zelin: “*Emile Ollivier and the Liberal Empire of Napoleon III* (Oxford, 1963)”, pág. 94. <<

[375] Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth* (Edición en rústica, Londres 1960), pág. 156. <<

[376] Véase Rudolf Rocker, *Fermín Salvochea* (Ediciones Tierra y Libertad, 1945); hay también un vívido relato de ficción en la novela de Blasco Ibáñez *La Bodega*, en la cual el personaje Fernando Salvatierra está basado en Salvochea. <<

[377] Véase Sol Ferrer, *La Vie et l’oeuvre de Francisco Ferrer* (París 1962). <<

[378] Citado en Yvonne Turin, *L'Education et l'Ecole en Espagne de 1874 à 1902* (París 1959), pág. 315. <<

[379] Y. Turin, op. cit., pág. 317. <<



[380] Federica Montseny, *Anselmo Lorenzo: el hombre y la obra* (Toulouse n. d.), pág. 36. <<

[381] S. Ferrer, op. cit., pág. 231. <<



[382] Véase Palmiro Marbo, *Origen, Desarrollo y Transcendencia del Sindicalismo* (México 1919). <<

[383] J. Díaz del Moral, op. cit., pág. 61. <<

[384] J. Díaz del Moral, op. cit., pág. 305. <<

[385] Véase J. Díaz del Moral, op. cit., págs. 264 y ss. <<

[386] J. Díaz del Moral, op. cit., pág. 227. <<

[387] Citado en Manuel Buenacasa, *El Movimiento Obrero Español: 1886-1926* (Barcelona 1928), págs. 133-7. <<

[388] J. Peirats, *La CNT en la Revolución Española* (3 vols., Touluse), vol. I, pág. 7. <<

[389] J. Peirats, op. cit., vol. I, págs. 42-43. <<

[390] J. Peirats, op. cit., vol. I, págs. 46-47. <<

[391] G. Brenan, *The Spanish Labyrinth*, pág. 250. <<

[392] J. Peirats, op. cit., vol. I, pág. 51. <<

[393] Ibíd., pág. 23. <<

[394] Véase el interesante relato basado en un estudio de Casas Viejas en E. J. Hobsbaw, *Primitive Rebels*, págs. 84 y ss.; véase también Peirats, op. cit., vol. I, págs. 55 y ss. <<



[395] Para un buen relato de las actitudes anarquistas en este período, véase Edward Conze, *Spain Today* (Londres 1936). <<



[396] Los principales discursos y resoluciones de este Congreso se dan en J. Peirats, op. cit., vol. I, págs. 109 y sig. <<

[397] Federica Montseny en *Solidaridad Obrera*, 22 diciembre de 1936, citado en Burnett Bolloten, *The Grand Camouflage* (Londres 1961), pág. 20. <<



[398] Cuando Companys ejercía la profesión de abogado, con frecuencia fue defensor de procesados anarquistas. <<

[399] J. Peirats, op. cit., vol. I, págs. 162-3. <<



[400] *Revista Blanca*, 8 junio de 1934, citado en Burnett Bolloten, op. cit., pág. 65 fn. 21. <<



[401] Para la oposición especial de los *Rabassaires*, cuyo portavoz fue Companys (a lo que debió su reputación), véase Brenan, op. cit., pags. 276 y sig. <<

[402] Citado en B. Bolloten, op. cit., pág. 74. <<

[403] Franz Borkenau, *The Spanish Cockpit* (Londres 1937), pág. 167; cf. el relato similar de la comuna de Ancona en la provincial de Castellón en H. E. Kaminski, *Ceux de Barcelone* (París 1937), págs. 113 y sig. <<

[404] Hugo Thomas, *The Spanish Civil War* (Londres 1961), pág. 189. <<

[405] *Montreal Star*, 30 octubre de 1936, citado en H. Thomas, op. cit., pág. 289. <<

[406] *Pravda*, 17 diciembre de 1936, citado en H. Thomas, op. cit., pág. 251. <<

[407] *CNT*, 20 septiembre de 1937, citado en B. Bolloten, op. cit., pág. 251. <<

[408] Véase J. Peirats, op. cit., vol. II, págs. 172 y sig. <<

[409] *CNT*, 5 septiembre de 1936, citado en B. Bolloten, op. cit., págs. 155-6. <<

[410] *CNT*, 23 octubre 1936, citado en B. Bolloten, op. cit., pág. 158. <<

[411] No permaneció mucho tiempo en Madrid, ya que al poco tiempo de la formación del gobierno y pese a la oposición, se decidió trasladar la sede del gobierno a Valencia. <<

[412] Citado en J. Peirats, op. cit., vol. II, págs. 270-2. <<

[413] *Tierra y Libertad*, 16 enero de 1937, citado en B. Bolloten, op. cit., pág. 57. <<



[414] Secretario de la CNT en la Federación de Campesinos de Castilla en *Juventud Libre*, 10 julio de 1937, citado en B. Bolloten, op. cit., pág. 70. <<



[415] Sobre los anarquistas italianos en España véase *Un trentennio di Attività Anarchica* (Forlí, n. d.), págs. 192-201. <<

[416] Ambos habían sido anarquistas por lo que cabe suponer con fundamento que el encono por las dos partes debió de ser particularmente agudo. <<

[417] J. Peirats, op. cit., vol. II, pág. 360. <<

[418] FAI circular no. 3, octubre de 1936, citado en J. Peirats, op. cit., vol. II, pág. 319. <<

[419] Luis Araquistain, citado en J. Peirats, op. cit., vol III, pág. 53. <<

[420] El orador era Mariano R. Vázquez, Secretario General de la CNT, al que en el 1939 asesinaron en París. Es posible que fuera víctima de los anarquistas extremistas, a quienes no convenía su realismo. <<

[421] J. Peirats, op. cit., vol. III, pág. 304. <<



[422] Federica Montseny vive en Francia, adoctrinando, valerosa e incansablemente, a los trabajadores españoles. García Oliver está en México. <<



[423] Jayprakash Narayan, *A Plea for Reconstruction of Indian Polity* (Wardha 1959), pág. 63. <<

[424] Ibíd., pág. 36. <<

[425] Maurice Nadeau, *Histoire du surréalisme* (París 1945), pág. 268. <<

[426] Citado en Peter Heintz, *Anarchismus und Gegenwart* (Zurich 1951). Agradezco al profesor Juan Marechal de la universidad de Harvard por atraer mi atención hacia este interesante ensayo. <<